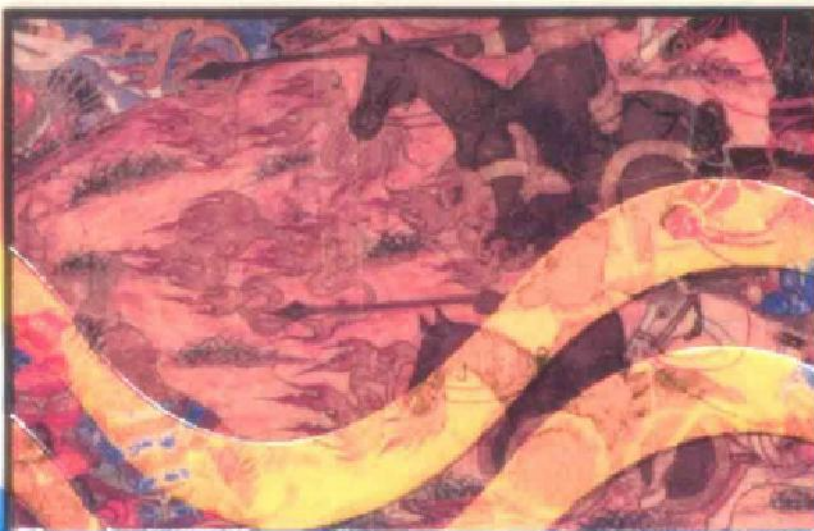
د. صائب عبد الحميد

فلسفة التاريخ

في الفكر الإسلامي

دراسة مقارنة بالمدارس الغربية الحديثة والمعاصرة



دار الهادي

إهـــداء

إلى شعوب وأمم تكافح من أجل الحرية والخلاص ونشر روح الخير والسلام بين بني البشر..

الحديث عن بدايات الفكر التاريخي في تاريخ الإنسانية أمر متعذر، فقد تختزن مقولة واحدة الكثير من الدلالات ثم تذهب مع صاحبها، أو تترك لأهل زمانه أثرها، غير أنها لا تجد نصيبها إلى الخلود، إما لامتناع التدوين في عصور ما قبل التاريخ، وإما لندرته في بدايات العصور التاريخية وفقدان الكثير منه، أو ضموره وراء الصياغات الخاصة في الفكر الاسطوري التي تحجب الدلالات المباشرة للمعاني وتحد كثيراً من وضوح الفكرة، كما هو واضح في التراث السومري والبابلي، وفي الأناشيد الدينية في مصر القديمة؛ فبالرغم من ضمور تلك الأفكار في أجواء الصياغات المفعمة بالاسطورية «إلاّ أنها تظل مع ذلك فلسفية في ماهيتها الجوهرية، بالقدر الذي تطمح أن تؤسس في الذهن علاقة وثيقة بين العياني والميتافيزيقي، علاقة لا تقتصر على لحظة ما في الماضي، إنما تمتد بمعنى أو آخر لتشمل المستقبل أيضاً، بغض النظر عن وضوح مضامينها، وقوة صياغاتها، وأبعاد استعمالاتها»[١]. تلك الأساطير التي تتحدث عن المراحل التي يمر بها تاريخ الالهة، حتى يتم خلق البشر الذين فرض عليهم العمل في الأرض، فيما يتولى الالهة تحريك التاريخ، في نصوص كثيرة يمكن وصفها بأنها «الرعشة الأولى في ولادة فلسفة التاريخ»[٢].

هذه الأفكار سوف تتحرر كثيراً من أثقال الصياغات الاسطورية، على يد (لاو ـ تسو) في التاوية الصينية (القرن السادس ـ القرن الخامس، ق.م) التي عبّرت بقدر أكبر

(١) حسين هنداوي/التاريخ والدولة ما بين ابن خلدون وهيجل: ١٣، دار الساقي، ط ١، ١٩٩٦م.

(٢) المصدر نفسه: ١٢.

من الوضوح عن التوازن في الكون، والتكامل الدائم بين النقائض والاضداد مع توالد الأشياء المستمر، لتخلص إلى دعوة صوفية صارمة للاستسلام لمسار الأشياء، حيث التوازن ذاتي في نظام الكون:

«لا تتدخل في مسار الأشياء، يسُد النظام من تلقاء ذاته».

«الوجود واللاوجود، ينجم بعضها عن بعض..

«الصعب والسهل يكمل، بضعهما بعضاً..

«العالي والمنخفض، يسند بعضهما بعضاً..

«الصوت والصمت، يجاوب بعضهما بعضاً..

«لذا فإن الحكيم لا يتدخل في مسار الأشياء..

«الآلاف المؤلفة تظهر وتختفي بلا توقّف..

«ألبث في سكون، لا أفعل شيئاً.. الربيع يأتي، والعشب ينمو من تلقاء ذاته»[1].

وليس هذا وحسب، فإن في اتباع التاو أو مخالفته، سر نجاح الأمم أو هلاكها:

«من يسر عكس تيار التاو، يأت إلى نهاية سريعة»[2].

و«عندما يكون التاو حاضراً في المملكة، يقتصر عمل الخيل الرشيقة على حراثة الأرض..

«عندما يُنسى التاو في المملكة، فإن خيول الحرب تربى على الحدود»[3].

---

(١) فراس السواح/التاو تي ـ تشينغ: ٣٦، فصل ٢ و٣٧، فصل ٣.

(٢) المصدر نفسه: فصل ٣٠ ـ فقرة ٧٠ وفصل ٥٥ ـ فقرة ١٢٧.

(٣) المصدر نفسه: فصل ٤٦ ـ فقرة ١٠٤.

إنها بلا شك أفكار فلسفية، تدل مع سابقتها ـ السومرية والبابلية والمصرية ـ على أن تجربة العقل في التاريخ هي حليف الوعي البشري ونتاجه الملازم، يتطور مع تطور لغته واتساع آفاقه، وليس هو وليد لحظة تاريخية ما، ولا حكراً على أمة من الأمم، أو مزية لشعب دون آخر.

وتصديقاً لهذه العلاقة الاكيدة، نرى على صعيد آخر أن ما بين استقلال التاريخ لنفسه بميدان يخصه، وبين استقلال فلسفة التاريخ بميدانها الخاص، فاصلاً زمنياً يطول كثيراً، يمثله إلى حد كبير الفاصل الزمني بين هيرودوتس (٤٨٤ - ٤٢٥ ق. م) وبين ابن خلدون (١٣٣٢ - ١٤٠٤م).

ومع تنامي الوعي التاريخي احتلت فلسفة التاريخ المرتبة الاهم بين العلوم التاريخية، بل والاجتماعية أيضاً، عندما لعبت دور المصدر الموجّه والمرشد في صياغة الاصول المعرفية، كما في الشيوعية انموذجاً، وفي رسم المشاريع الاستراتيجية، في السياسة وفي الاقتصاد، كما في أوربا منذ ظهور فلسفة تفوّق الجنس الآري، وفي أمريكا الحاضرة كما تدعو إليه اطروحتا «نهاية التاريخ» و«صدام الحضارات».

وعلى الرغم من ذلك فإن الامة الإسلامية، بمكوناتها القومية المتعددة، ما تزال غافلة عن هذا كله، وعن القيمة الفعلية لفلسفة التاريخ وأثرها الكبير في توفير القدرة على ترسيم النظم الاجتماعية والسياسية المناسبة، وعلى توفير فرص الاخذ بزمام المبادرة في التخطيط من أجل نهوض حضاري يغير واقع الامة نحو الافضل.

هنا سنكون أمام العديد من الأسئلة التي تسلط الأضواء على الاشكاليات التي ينبغي بحثها بتفصيل واف، وقراءة نقدية معمقة، للكشف عن حيثيات وآفاق الجهد الفلسفي في التاريخ لدى المسلمين:

ـ بدءاً: ما المراد في النسبة إلى الإسلام، في قولنا: (فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي)؟

ـ هل كان للإسلام دور حقيقي في تكوين الفكر التاريخي عند المسلمين؟ وكيف تحقق هذا الدور؟

ـ هل كان في النص الإسلامي المقدس، القرآن الكريم، ما هو مصدر إلهام حقيقي لفكرة عقلنة التاريخ؟ وهل تحقق ذلك بالفعل لدى أجيال المسلمين الأولى؟ وهل كان هو مصدر إلهامهم الوحيد لهذه الفكرة؟

ـ هل قامت عقلنة التاريخ في الفكر الإسلامي على النص المقدس كلياً، لتكون فلسفة تفسيرية أيديولوجية بحتة؟ أم أن هنالك منهجاً آخر، ومصدراً آخر للمعرفة، تبقى معه هذه الفلسفة ذات هوية إسلامية واضحة دون تكلف أو إقحام؟

ـ هل نجحت فلسفة التاريخ في اكتشاف منهج للدراسات العقلية مباين لما قامت عليه الدراسات العقلية التجريدية عموماً، متفق مع منهج البحث في العلوم الطبيعية؟

ـ وإذا كان هذا قد تحقق بالفعل، فهل هو من إبداع العقل المسلم، أم هو مقتبس من العقل الغربي؟

ـ وهل اتخذ ذلك نسقاً واحداً، وفق آليات منهجية واحدة؟ أم أنه اتخذ وجهات مختلفة وفق منطلقات منهجية تتباين بين التجريدي وبين التجريبي، وبين ما هو متوسط بينهما، أو ملفق منهما؟

ـ وكيف تطور ذلك كله مع تغير الواقع التاريخي العام؛ سياسياً، وفكرياً، واجتماعياً، في داخل الكيان الإسلامي ككل، وفي خارجه؟

ـ ما هو الانجاز الفلسفي الذي حققه العقل المسلم في نطاق التاريخ، وما هي قيمته العلمية، وما موقعه بالنسبة للمنجز العالمي في هذا الميدان؟

ـ وأخيراً؛ ما هي جدوى ذلك كله؟ هل يمكن لهذا النتاج الفلسفي، أو بعضه، أن ينعكس إيجاباً على الواقع، ويكون له دور جوهري في نهضة الامة، لتمارس دوراً تاريخياً فعالاً؟

إن ما تقوم عليه هذه الدراسة هو دعوى أن نتاج الفكر الإسلامي في فلسفة التاريخ، يمثل ثروة فكرية غنية، لها فوق غناها سبقها التاريخي المميز، كما لها تنوع وجهاتها مع احتفاظها دائماً بهويتها، فهي ثروة ذات أصالة واضحة، استمدت شرارتها الأولى من وحي القرآن، ثم من وعي تجارب التاريخ، ومن تطور مناهج البحث عند المسلمين.

وأن هذه الثروة، في بعض مراحل نضجها، مؤهلة بجدارة لأن تمثل مرجعية استراتيجية للنظم الاجتماعية والسياسية. وأن غيابها عن تمثيل هذا الدور لا يعزى إلى قصورها أو اضطرابها، إن الأمر في هذه الأمة يعود إلى ظاهرة الانفصام الكبير بين مسيرتها الاجتماعية ـ السياسية، وبين ثروتها الفكرية في مجالات الحياة العملية.

وقد يعود هذا الانفصام والتناشز إلى طبيعة الانظمة السياسية المتعاقبة منذ عهد مبكر نسبياً في تاريخها، والتي تطبع بطابعها، إلى حد بعيد، الحالة الثقافية العامة، وتؤثر بشكل كبير ومباشر في تحديد وجهتها. حتى إن نتاجاً فلسفياً عملاقاً مثل نتاج ابن خلدون، بقي سطوراً على ورق، لم تجد الأمة، سواء في طليعتها السياسية والاجتماعية، أو في جمهورها، ما يحفزها لإحيائه وتحويله إلى مصدر إلهام في برمجة النظم والمشاريع الحياتية والوجهة السياسية.

وعند ما طوت هذه الأمة ستة قرون من عمرها بعد ابن خلدون، لم تلتفت إلى أنها أضاعت فرصة متاحة منذ زمن، لتستدرك الآن ما فاتها وهي تجد في ابن نبي فيلسوفاً حياً، يضع بين يديها اطروحة جديدة، تفسر لها سر تخلفها، وتضع بين يديها الخطط الكفيلة باستعادتها الحياة والنهوض من جديد، لتتخذ مكانة مرموقة في التاريخ.

هذا النوع من الانفصام الخطير سيترك أثره العكسي، بلاشك، على النتاج الفكري نفسه هذه المرة، فلا يجد المفكر ما يحفزه للانتاج من الداخل، وما يدعوه إلى أن يقول كلمته وهو يعلم أنه لا أحد ينتظرها. على خلاف ذلك تماماً وجد المفكر الغربي نفسه ـ منذ عصر النهضة ـ مدعواً بإلحاح إلى أن يقدم الجديد المرتقب، بعد أن أدى السابق دوره وأبلغ رسالته، فنالت حضها كما ينبغي.

وهـذا ما يفسر، ولو جزئياً، سر التفاوت الكبير في كثافة النتاج الابداعي في العالمين الغربـي والإسـلامي؛ فـي الفتـرة الممتدة بين نهاية ابن خلدون وبين بداية ابن نبـي. فبـنما تمـثل هذه الفترة كل العمر الفكري لانتاج ابداعي غزير في أوربا، فانها تمثل كل العقم الفكـري فـي العـالم الإسلامي بأسره، باستثناء الشرارة التي قدحها رواد النهضة الحديثة: بـدءاً بالسـيد جمـال الـدين الافغانـي، حتـى لكـأن هذه الامة قد لفظت آخر أنفاسها في «المقدمة»، ولـم تسـتيقظ إلاّ جزئياً على إيقاع «العروة الوثقى».

أمـا نصـف القـرن التالـي لابن نبي، فهو مرحلة الترجمة والشرح أو التلخيص بشكل عـام، تخللـتها نـزعة أكثـر جديـة، تواصـل ما أسست له العروة الوثقى، لاكتشاف نظرية قـرآنية فـي تفسـير التاريخ، ربمـا بدوافـع ايديولوجـية بالدرجة الأولى، لمواجهة موجة أيديولوجية نقيضة، كانت تعيش مرحلة مدها التصاعدي، هي الماركسية، المادية.

وبالـرغم مـن كثافة هذه الجهود وأهميتها، إلاّ أنها بقيت كسابقاتها، تدور في أروقة الـدروس العالـية، مستبعدةً عـن كـل ما له شأن بالحياة العملية ونظمها السياسية والثقافية والاجـتماعـية. بـل الاغرب من ذلك أننا حين سنتعرف على رواد هذه المرحلة سنجد أن جلّهـم كـان بـين مقتول على أيدي السلطة في بلاده، وبين هارب من سطوتها، ومتخف عن رقابتها!

نعـود لـنؤكد أن عطـاء الفكـر الإسـلامي فـي هـذا المضـمار عطـاء جديـر بالدراسة والعـرض السـليم، فمنذ عهد الصحابة كان للوعي التاريخي والفكر الفلسفي في التاريخ نصيب مهم في المعرفة النظرية والعملية، وعلى امتداد تاريخ الإسلام كان هذا النوع من المعـارف يـنمو ويـتخذ أبعـاداً مـتجددة. غير أنه، باستثناء ابن خلدون، لم يحظ أحد من رواد هذا الميدان بالقدر المناسب من الدراسة الجادة التي تجلّي ثمرات أفكاره، هذا مع لزوم ملاحظة الزمان والمستوى الفكري العام ـ في هذا المضـمار ـ المعاصر لظهور ذلك النتاج الفلسفي.

ومـن خـلال نظـرة سـريعة إلـى جملـة مـن أهـم الدراسـات المعاصـرة لهـذا النـتاج،

وملاحظة ما يعتريها من نقص كبير أحياناً، واختزال أحياناً أخرى، يتعزز الشعور بالحاجة إلى المزيد من الدراسات التي تعيد لهذا النتاج ما توفر عليه من عناصر الحيوية والفاعلية والتأثير.

وعلى سبيل الاستشهاد نتوقف عند خمسة نماذج من هذه الدراسات، بعضها مما اريد له أن يكون جامعاً، فيما اختص الآخر في مدرسة أو وجهة واحدة:

١ -في فلسفة التاريخ/الدكتور أحمد محمود صبحي:

قسم الكتاب إلى قسمين، أسما كلا منهما جزءاً ـ بحث في الجزء الأول «نهج التاريخ» وبحث في الثاني «فلسفة التاريخ» وهو في هذا الترتيب قلب الترتيب الذي اعتمده البرت اشفيتسر في كتابه «فلسفة الحضارة» ترجمة الدكتور عبدالرحمن بدوي.

ما أعطاه هذا الكتاب في قسم فلسفة التاريخ كان عبارة عن خلاصات يغلب عليها الطابع الوصفي، أكثر من كونها دراسة أكاديمية، فهو لم يضع الكتاب على نحو الدراسة بل يظهر لي أنه مجموعة دورس ألقاها في هذا الموضوع، وعندما جاء كتابه خلواً من مقدمة يبين فيها منهجه في العمل، زادت رجاحة هذا الاحتمال.

أما عن نصيب فلسفة التاريخ عند المسلمين في هذا الكتاب، فهو يقتصر على ذكر «اخوان الصفا» في ثلاث صفحات فقط، و«ابن خلدون» في عشرين صفحة.

٢ -في فلسفة الحضارة الإسلامية/الدكتور عفّت الشرقاوي:

وهو كتاب أكبر من الأول، مختلف عنه في التقسيم، إذ قسمه على أساس الموضوعات، وعرض تحتها دراسة للأفكار المطروحة في كل موضوع، عرضاً إجمالياً، لكن فيه إشباع من ناحية التحليل والمناقشة.

وقد جعل نقد التاريخ قسماً من فلسفته، أسماه الفلسفة النقدية للتاريخ.

أما فلسفة التاريخ فميزها عن الأولى بوصفها «الفلسفة التأملية للتاريخ» ودرسها تحت عنوانين: الأول: حركة التاريخ، والثاني معنى التاريخ.

أما على صعيد الفلسفة الإسلامية للتاريخ فقد وضع الباب الثالث من كتابه، تحت عنوان «في التفسير الإسلامي للتاريخ» والذي قصر البحث فيه على مفهوم «الزمان» وعلى «الإنسان» وقد تميز بأنه طرح فكري استنتاجي، لكن جاء أقرب إلى السرد منه إلى الدراسة الأكاديمية، وقد اضطر فيه إلى الذهاب في المناقشات الفلسفية حول الزمان والإنسان في محاولة لاعطاء تصور جامع عن موضوعي التاريخ «الزمان» و«الإنسان» ومع ذلك فقد كانت مصادره في هذا الفصل قليلة، بل لا تكاد تجد فيه رجوعاً إلى مصادر فلسفية اسلامية تحدثت عن الزمان، سوى نصاً واحداً من اشارات ابن سينا.

أما الباب الرابع فقد تناول «فكرة التاريخ عند مؤرخي المسلمين» ليبحث فيها تطور منهج التدوين التاريخي من التأريخ بالرواية إلى التاريخ بالدراية. نعم أفرد قسمه الأخير لفكرة ابن خلدون في التفسير الحضاري في عشرين صفحة.

٢- فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر/الدكتور علي حسين الجابري:

وفيه تناول أشمل للمفكرين المسلمين، غير أن فيه اختصاراً شديداً، بل مخلاً، في مواضع مهمة: كما في شأن، إخوان الصفا، والمسعودي، والطرطوشي، مع انه لم يقرأ من فكر الإمام علي ولا من فكر الماوردي شيئاً، على غناهما في محاور عديدة حاول الباحث تجليتها لدى فلاسفة الإسلام.. وفيه من ناحية ثانية إقحام لما ليس من فلسفة التاريخ، فيها، كما هو واضح في قراءته للكندي، وابن طفيل، وابن تيمية، وابن الخطيب الغرناطي.

وعندما تناول مفكري القرن العشرين توقف عند رواد الاصلاح السياسي، حتى الذين لم يقدموا فكرة ذات علاقة بفلسفة التاريخ. كأن يكونوا قد كرّسوا جهودهم للدعوة إلى الوحدة العربية.

وعندما نلاحظ أن هذا الكتاب هو الأكثر شمولاً في هذا الموضوع تتجلى الحاجة

أكثر إلى دراسة الأدوار الحقيقية والنتاجات الفكرية الجادة والمنطلقة من فكرة حقيقية عن التاريخ وحركته.

٤ - التفسير الديني للتاريخ /محمود الشرقاوي:

تضمن الكتاب تسعة فصول، تناول الأول معنى تفسير التاريخ وفوائده. وتوزعت الفصول الخمسة اللاحقة على نظريات: اشبنجلر، ابن خلدون، هيجل، ماركس، وتوينبي. فيما تناول الفصلان السابع والثامن: التفسير اليهودي، والتفسير المسيحي، بالتركيز على معطيات التوراة والانجيل. وكرس الفصل الأخير وحده [ص ٢١٥- ٢٧١] للتفسير الإسلامي للتاريخ، ومع ذلك فان نصف هذا الفصل تقريباً [٢١٥ - ٢٤٠] قد استغرق في مباحث أخلاقية وتربوية، وفي جملة من تعاليم الإسلام وأحكام الشريعة مما يخص آداب المعاملة الفردية، والحث على الصناعة والزراعة والعمل بوجه عام، وحقوق الذمي، والحث على الاطعام والزكاة، وذم البخل والشح، وتكريم الإنسان، ونحوها.

٥ - فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي/الدكتور سليمان الخطيب:

احتوت هذه الدراسة فصولاً علمية، أعادت تنظيم أفكار ابن نبي على نحو مركز، ثم انتقلت لتسلط الاضواء على نقد الافكار التي يجد فيها الاتجاه النصوصي مساحته للحركة، مع أنه نقد منقول في معظم صفحاته عن تعليقات شفاهية لبعض الاساتذة، فحجّمت ما هو جِديد وجدير بالاهتمام وما هو جوهري في مستقبل التاريخ.

من خلال هذا تكشفت لدينا المساحات الشاسعة التي لم تحظ بالاهتمام المناسب، بل لم يحظ بعضها حتى بالانتباه ومجرد الذكر. فكان هذا واحداً من أهم الحوافز الدافعة لهذه الدراسة.

ومن بعد آخر؛ فإن في فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي ما يستحق الاثارة والملاحظة، لوضعه إلى جانب العلوم والفنون التي سجلت فيها الحضارة الإسلامية رشداً وسبقاً أخذ موقعه المميز في سلم المعارف البشرية، وأصبح رافداً لأفكار جوهرية تبناها العديد من علماء وفلاسفة النهضة في أوربا الحديثة.

فإذا كانت الاشارة إلى قيمة عمل ابن خلدون، كما سيأتي في محله، أكثر صراحة ووضوحاً في تأثيره المبكر في أوربا، فهل ينحصر هذا التأثير في ابن خلدون وحده، أم أن أفكاراً أخرى سابقة لابن خلدون قد تركت أثرها هي الأخرى على الفكر التاريخي في أوربا الحديثة؟

إذا كنا لا نملك أدلة صريحة على ذلك، فقد لا نعدم القرائن التي تؤيده:

فإذا كانت نصوص الاخرويات الإسلامية قد دخلت مؤلفات الأوربيين منذ القرن التاسع حتى القرن الرابع عشر، وإذا كان اقتباس دانتيه في «الكوميديا الإلهية» من مصادر اسلامية في المعراج أمراً قد كشفته مقارنة النصوص[1]، فلنا أن نقول هل التأثير ينحصر بالاقتباس الكامل أو الناقص؟

لا شك أن التأثير أعم من الاقتباس، حتى إن فكرة واحدة سابقة قد تكون منطلقاً لأفكار متعددة لاحقة. ولدينا في مجال الفكر التاريخي من الابداعات الإسلامية غير المسبوقة ما يدعونا إلى القول بتأثيرها في أوربا عصر النهضة، لاسيما مع انتشار ترجماتها إلى بعض اللغات الأوربية في وقت مبكر نسبياً.

فالسبق الذي حققه اليعقوبي في العناية بتاريخ العلوم والثقافات والأفكار لدى الأمم المتقدمة، سوف لا يكون بعيداً عن التأثير في أمة أدركت لاحقاً ما ذهب إليه فولتير من اعتبار تاريخ الفكر هو الذي يمثل تاريخ الحضارات.

وعندما نشاهد توقف المسعودي أكثر من مرة عند المقارنة بين الدول الكبيرة في بعض أطوارها، لا نستطيع أن ننفي أثره على توينبي الذي جعل هذا المبدأ أساساً في دراساته المفصلة للتاريخ.

وحتى عندما لا يكون المسعودي هو أقدم من تحدث بوضوح عن أثر البيئة في

---

(١) الدكتور عبدالرحمن بدوي/ دور العرب في تكوين الفكر الأوربي: ٤٩ - ٦٥، وكالت المطبوعات ـ الكويت، دار القلم ـ بيروت، ط٣، ١٩٧٩..

الإنسان وتوجهاته، فإنه بلا شك من أهم المصادر الدقيقة في هذا الشأن، يزيد في أهميته وإلفات النظر إليه تلك المنزلة التي وضعه بها ابن خلدون حين وصفه بإمام المؤرخين، لخروجه عن النهج التقليدي في التاريخ ومقاربته النهج العقلي.

فإذا لم يتم إثبات التأثير المباشر لهذه الأفكار ونظائرها في الفكر الأوربي الحديث، فإن الذي لا شك في ثبوته هو سبقها التاريخي المميز.

ومن ناحية أخرى؛ فثمة موضوعان يجعلان الدراسة الشمولية لهذا الموضوع في غاية الأهمية:

أولهما ـ إنه لا ينبغي أن نتوقع ظهور فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي بشكل متكامل، دفعة واحدة، على يد ابن خلدون. لذا فإن محاولة اكتشاف بدايات أكثر قدماً، آخذة في النمو والتطور مع الزمن، هو الامر المنطقي الذي يفرضه منهج البحث الموضوعي. وهذا ما تكفلت به هذه الدراسة في بعض فصولها، وهي تكشف عن نتاج معمق، تمتد بداياته إلى مرحلة مبكرة جداً في تاريخ الإسلام، ثم يؤلف في تطوره التاريخي تراكماً معرفياً غنياً، يجعل ظهوره المتكامل لاحقاً أمراً مفهوماً ومنطقياً.

والثاني ـ إن فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي لم تكن فلسفة واحدة، موحدة في سائر مبادئها، أو وجهتها العامة، بل ظهرت وجهات متعددة، وقد تكون متباينة أيضاً، إما لاختلاف في المنهج المتبع في النظرة إلى التاريخ، كما بين المنهج الاستقرائي التجربي، وبين المنهج التفسيري الذي يعتمد القرآن الكريم مرجعاً في تفسير التاريخ.

وإما لاختلاف في منهج التعامل مع القرآن، في إطار المنهج التفسيري نفسه، بين منهج يحاول أن يجد لتفسير الظواهر التاريخية ما يؤيده في القرآن، وبين منهج يحاول أن يجد في ظواهر التاريخ ما ينطبق على المعاني القرآنية. أول يتعامل مع المتغير التاريخي، رصداً وتحليلاً، وثاني يرسم سيرورة التاريخ من المعاني المستنبطة من القرآن، ثم يعود ليبحث عن تطبيقاتها في التاريخ.

وليس هذه فقط هي مصادر اختلاف وجهات تفسير التاريخ في الفكر الإسلامي، فهناك قضية جوهرية أخرى تفرض نفسها حين يتم تفسير التاريخ من خلال العقيدة، فتكون العقيدة هي المرجع في تفسير السيرورة التاريخية. فعندما نستحضر الاختلافات الواسعة والحاسمة حول مفهوم الحرية الإنسانية، ومفهوم العلّية، ومفهوم المشيئة الإلهية وعلم الله. ومفهوم القضاء والقدر، يمكننا أن نتوقع ابتداءً ظهور التفاسير المتعددة لحركة التاريخ، بتعدد وجهات النظر حول هذه المفاهيم.

هذه الدراسة تتناول كل هذه الوجهات المتعددة، والأفكار الداخلة في صلب فلسفة التاريخ، من خلال تطورها التاريخي ما أمكن ذلك، باعتماد اسلوب العرض المفصل نسبياً، مع القدر اللازم من التحليل والنقد والمقارنة، لاهميته العلمية الواضحة، وللنقص الملموس في تقديم دراسات شمولية تلحظ التدرج والتطور التاريخيين، وتستوعب الاتجاهات المختلفة.

ومما ينبغي التنويه به: أن المتتبع باستقصاء يقف على ما يصعب حصره من النصوص والافكار ذات الدلالة المباشرة أو غير المباشرة على فكرة فلسفية ما في موضوع الدراسة، وإنما اكتفينا هنا باعتماد النصوص المباشرة في دلالتها، دون غيرها، طلباً للاختصار والتركيز من ناحية، وتجنباً للاستنباط الذي قد يشوبه التكلف أو التقول أحياناً.

ويتسع هذا المبدأ الذي اعتمدناه لمقولات المتكلمين ذات العلاقة بدور الإنسان في التاريخ وحريته في الفعل، باعتبارها أفكاراً لم توضع أساساً لمعالجة فكرة تاريخية أو لتفسير قضايا التاريخ، وإنما وضعت في مباحث علم الكلام، وبدوافع عقيدية بحتة. وإنما اضطررنا إلى العودة إليها بقدر ما عندما أصبحت في بعض أبعادها تشكل مرجعية فكرية لرؤى فلسفية في تفسير التاريخ، فتعاملنا معها في هذا الاطار، وبهذه الحدود، لا غير.

وقد جاءت هذه الدراسة في خمسة فصول:

رصد الأول بدايات الوعي التاريخي عند المسلمين ومحفزاته، وتطوره، ونشأة بوادر الفكر الفلسفي في التاريخ.

وتناول الثاني الفكر الفلسفي في التاريخ عند المسلمين حتى القرن الخامس الهجري، وفق الترتيب التاريخي أيضاً، ليتوقف بما فيه الكفاية عند: اليعقوبي، والمسعودي، واخوان الصفا، ومسكويه، وابن الطقطقا.

واختص الفصلان الثالث والرابع في دراسة نظريتي ابن خلدون، وابن نبي، على الترتيب، في عدة مباحث.

أما الفصل الخامس والأخير فيتناول النظريات التي تتمحور حول التفسير القرآني للتاريخ، في خمسة مباحث بعد مدخل مستوف لمعنى التفسير القرآني للتاريخ، ووجهاته الممكنة.

ويتقدم هذه الفصول الخمسة مدخل موسع نسبياً يتناول: مفهوم فلسفة التاريخ وما يتعلق بها من مباحث، ثم نشأة وتطور فلسفة التاريخ في أوربا الحديثة، وأهم اتجاهاتها، ونظرياتها الكبرى، وأشهر وجهاتها المعاصرة. ذلك أن هذا البحث يعطي الصورة الواضحة والمتكاملة عن فلسفة التاريخ، لا من خلال مفهومها فقط. بل من خلال الرؤى والنظريات الفلسفية نفسها، وتطورها المتواصل، وتنوعها الغزير. ولما يشكله هذا الاستعراض لوحده من عنوان للمقارنة مع تطور هذه الفلسفة في الفكر الإسلامي.

راجين أن تكون هذه الدراسة قد حققت أهدافها في:

الكشف عن نتاج عقلي غني، ومتطور، لم يكشف عنه من قبل، لاسيما في الفصول؛ الأول والثاني والخامس.

وفي الكشف عن أبعاد هامة كان العقل المسلم سباقاً إليها، تصل عند البعض إلى مستوى النظرية المتكاملة.

إضافة إلى التوسع في مفاصل فلسفية هامة والدفاع عنها، لاسيما عند: ابن خلدون،

حيث وجدنا إمكان توسيع نطاق أفكاره، عندما شعرنا بأن صلاحيتها تمتد إلى ما وراء المحيط الذي عني بدراسته، وراء البيئة العربية والإسلامية، إلى ميدان التاريخ كله، لتتسع للمتغيرات التاريخية التي لا تحدها بيئة واحدة، اجتماعية أو سياسية.

وأيضاً عند ابن نبي، لاسيما في فكرته الهامة حول عالمية الحضارة ومستقبل العالم وإمكان تحقق واقع جديد على أساس التعايش والتكامل بين الحضارات.

كما نرجو أن نكون قد وفقنا في التوسع في مبدء لم يعط حقه من الدرس، في التأثير النفسي للبيئة الطبيعية، وانعكاسه على طبيعة العلاقات الاجتماعية.

وأهم من كل هذا أن نكون حققنا غايتنا في تقديم الصورة الأكثر تكاملاً عن فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي، وبالتنوية باهميتها الكبيرة في معالجة واقعنا المعاصر، والنهوض به صوب الدور التاريخي المطلوب والمناسب لامة تتوفر على مقومات النهوض والتماسك وممارسه الدور الريادي في التاريخ.

د. صائب محمد عبدالحميد

حزيران٢٠٠٦

مدخل في فلسفة التاريخ

في أوربا الحديثة والمعاصرة

مفهوم فلسفة التاريخ:

يرتبط مفهوم فلسفة التاريخ بمفهوم التاريخ نفسه، إذ هو المفهوم الذي اختص به هذا المجال من مجالات الفلسفة.

يعود لفظ «التاريخ» في اللغات الأوربية إلى الأصل اليوناني Histoire الذي يدلّ جذره على الرؤية، فالايستور Histor هو الذي رأى، أو الذي قام شاهداً.[1]

لكن استعمال «التاريخ» جاء بمعنيين مختلفين:

الأول: للتعبير عن حصيلة النشاط البشري في الأزمنة الماضية، أي حوادث الماضي.

والثاني: للتعبير عن سجل الأحداث.[2]

وهكذا يرد استعمال هذا اللفظ «التاريخ» في مختلف اللغات الأوربية.

ففي الفرنسية «ايستوار» Histoire يعني: مجموعة الحوادث التي ظهرت وستظهر في حياة البشر، كما يعني أيضاً: الإلمام بتلك الحوادث.[3]

---

(١) جوزف هورس / قيمة التاريخ.. دراسة فلسفية: ٩، ترجمة الشيخ نسيب وهيبة الخازن، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٤م.

(٢) هاري إلمر بارنز / تاريخ الكتابة التاريخية ١ : ١٧، ترجمة د. محمد عبدالرحمن برج، مراجعة د. سعيد عبدالفتاح عاشور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م.

(٣) جوزف هورس / قيمة التاريخ، دراسة فلسفية: ٩.

وفي الألمانية «تدل على تاريخ الأشياء الحادثة، مثل ما تدلّ على الأشياء الحادثة ذاتها» فهي «تشمل ما قد حدث، بقدر ما تشمل رواية ما قد حدث»(١).

والمعنى الثاني دائماً، أي الإلمام بما حدث، ورواية ما حدث، هو الأكثر شيوعاً، وهو الذي يمكن التعبير عنه أيضاً بأنه: «كل ما نعرفه عن كل شيء فعله الإنسان، أو فكّر فيه، أو أحس به، أو تمنّاه». وبعبارة أُخرى، هو: «سجل كل ما حدث داخل نطاق الادراك البشري»(٢).

والتاريخ بهذا المعنى سيتخذ طابعاً حيوياً، فتسجيل أحداث الماضي وما حصل داخل نطاق الادراك البشري، إنّما سيزاوله مؤرخ يعيش الحاضر.

فالتاريخ إذن: «عملية مستمرة من التفاعل بين المؤرخ ووقائعه» لذا فهو «حوار سرمدي بين الحاضر والماضي»(٣).

ذلك أن علاقة المؤرخ بوقائع التاريخ هي علاقة أخذ وعطاء، في عمل متبادل سوف ينظّم التبادلية بين الحاضر والماضي، لأن المؤرخ هو جزء من الحاضر، بينما تنتمي الوقائع التاريخية إلى الماضي، إذن سيكون التاريخ بالضرورة «عملية تفاعل وحوار بين المؤرخ في الزمن الحاضر، وبين حقائق الماضي»(٤).

ثم إن من شأن عملية التفاعل والحوار هذه أن تخلق بعداً جديداً في التاريخ، لا سيما مع تطور الوعي ونهضة العقل في السيطرة على بيئته، فسوف تخلق عملية التفاعل والحوار الدائم مع الماضي وعياً بضرورة فهم الحاضر والتأثير فيه.

هذا البعد الجديد في التاريخ سيبعث باتجاهه أيضاً، ويحفّز على إثارته الاتجاه

---

(١) هيجل / دروس في فلسفة التاريخ : ١٣٤، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط ٣، ١٩٨٣م.

(٢) هاري إلمر بارنز / تاريخ الكتابة التاريخية ١ : ١٧ .

(٣) إدوارد كار / ما هو التاريخ : ٢٧، ترجمة ماهر كيالي وبيار عقل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٧٦م.

(٤) ادوارد كار / ما هو التاريخ: ٣١.

المعاكس في التفكير، أي ضغط الحاضر والقلق من المستقبل، فإنهما يحفزان الفكر إلى الاستنارة بالماضي والاستلهام منه. فعندما يعي الإنسان ذاته «فهو بالتالي يعي التاريخ، وهو يمعن النظر بحماس في الفجر الذي أتى منه، آملاً في أن تضيء إشعاعاته الخافتة، الظلمة التي يتجه إليها. وبالعكس فإن مطامحه وقلقه بصدد الطريق المنبسط أمامه يشحذ نفاذه إلى ما سبق» ومن هذا وذاك سيدرك «أن الماضي والحاضر والمستقبل مترابطة معاً في السلسلة التاريخية المتواصلة»[١].

وهكذا دخل التاريخ بعد جديد، وأصبح تعريفه يتخذ صيغاً جديدة، مناسبة لهذا البعد الجديد. فالتاريخ بتعريف بوركهاردت (J. Burckhardt) هو: «انقطاع مع الطبيعة يحدثه استيقاظ الوعي»[٢]. أو بتعريف إدوارد كار: «النضال المديد للإنسان عبر استخدامه عقله لكي يفهم بيئته ويعمل فيها»[٣].

فأصبح للتاريخ إذن مهمة مزدوجة، هي: تمكين الإنسان من فهم مجتمع الماضي، وزيادة سيطرته على مجتمع الحاضر.[٤]

وهذا البعد الجديد في التاريخ هو الذي سيفتح الباب أمام ما اصطلح عليه بـ «فلسفة التاريخ».

فلم يعد الماضي وحده، لذاته، هو الهدف في تفكير المؤرخ، سواء على مستوى تسجيل حوادثه، أو على مستوى فهمه، بل أصبح الحاضر حاضراً هو الآخر في دائرة التفكير من خلال ارتباطه بالماضي، ليضاف إليهما المستقبل أيضاً من خلال ارتباطه بالحاضر، لتكتمل السلسلة التاريخية المتواصلة، المؤلفة من الماضي، والحاضر، والمستقبل.

---

(١) إدوارد كار / المصدر نفسه : ١٢٨.

(٢) إدوارد كار / المصدر نفسه : ١٢٨، عن: J. Burkhardt, Reflectons on History (١٩٥٩), P. ٣١

(٣) إدوارد كار / المصدر نفسه : ١٢٨.

(٤) إدوارد كار / المصدر نفسه : ٤٩.

والدراسة التي تُعنى بهذه العلائق والروابط، هي التي تسمى بـ «فلسفة التاريخ».

يقول كو لينجوود: «إن فلسفة التاريخ لا تهتم بأيٍ من الماضي في ذاته، أو بتفكير المؤرخ حول الماضي بذاته، وإنما بالأمرين معاً في علاقتهما المتبادلة.. فالماضي الذي يقوم المؤرخ بدراسته هو ليس بالماضي الميت، ولكنه بمعنىً ما ماض ما يزال يعيش في الحاضر»[١].

وقد شهد مفهوم «فلسفة التاريخ» هو الآخر تطوراً مستمراً، مع تطور هذا الفن:

فقد استخدمه الأوربيون أولاً، في القرن الثامن عشر، وأرادوا به التعليق على الأحداث التاريخية، فكانت «فلسفة التاريخ» تعني «تأملات في التاريخ» انعكست في كتابة التاريخ على ضوء فكرة التاريخ العالمي، مرتبطة بفكرة الإنسانية والحضارة، حيث قدم هذا الاتجاه من الفكر التاريخ على نحو أقرب إلى الفلسفة.[٢] ومنذ ذلك الوقت أصبحت فلسفة التاريخ شديدة الأهمية، فلم يعد الحدث التاريخي بمنأى عن فلسفة التاريخ.[٣]

وبناء على هذا عرّفت فلسفة التاريخ بأنها: «التعليق على الحدث التاريخي، وبيان أسبابه، وذكر فروض مختلفة حوله، مع محاولة الإجابة عن هذه الفروض»[٤].

لكن فلسفة التاريخ لم تقف عند هذا الحد، فقد تطور البحث في أسباب الحوادث التاريخية والتأمل فيها، إلى البحث في قانون العلية في حركة التاريخ، وعندما توصل

---

(١) إدوارد كار / المصدر نفسه : ١٩، عن كتاب «فكرة التاريخ» الذي ألف من أوراق كولنجودد حول الموضوع وطبع سنة ١٩٤٥م، بعد وفاته.

(٢) د. شاكر مصطفى / التاريخ هل هو علم ـ مجلة عالم الفكر ـ مج ٥ ـ ع ١: ٢٢٦، د. رفيق العجم / موسوعة مصطلحات علم التاريخ العربي والإسلامي: ٥٠٨ ـ ٥٠٩، مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ٢٠٠٠م.

(٣) د. أحمد شلبي / التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية ١ : ٣٠، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ٨، ١٩٧٨، د. رفيق العجم / موسوعة مصطلحات علم التاريخ العربي والإسلامي : ٥٠٥.

(٤) د. أحمد شلبي / التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية ١ : ٢٩، د. رفيق العجم / موسوعة مصطلحات علم التاريخ العربي والإسلامي: ٥٠٥.

البحث إلى «أن قانون العلية يجري في التاريخ كما يجري في العلوم الطبيعية، أصبح من مهمة فلسفة التاريخ، الكشف عن القوانين الفاعلة في حركة التاريخ، فأصبحت فلسفة التاريخ تعني: دراسة طبيعة الحوادث التاريخية وروابطها العلية والمعلولية، للوصول إلى مجموعة من القواعد والضوابط العامة التي يمكن تعميمها لجميع الموارد المشابهة في الماضي والحاضر والمستقبل»[1].

فأصبحت الحوادث والوقائع التاريخية بمثابة العناصر التي يقوم عالم الطبيعة بدراستها، لاكتشاف خصائصها وروابطها العلية والمعلولية، للوصول إلى القوانين الكلية التي تحكمها.

ورغم الاختلاف والتباين الواسعين في الموقف من العلية في الحوادث التاريخية، وفي تفسير طبيعتها، إلا أنّ ذلك لم يوقف حركة فلسفة التاريخ باتجاه تفسير الظواهر التاريخية واكتشاف قوانين عامة في حركة التاريخ وإمكان تعميمها، كما سيأتي بيانه في محلّه.

وقد اصطلح البعض على هذه القوانين بـ«قوانين الحياة» أو «قوانين الكون» أي الكينونة، ذلك لأنها تعنى بأحوال المجتمعات في مرحلة خاصة من مراحلها، أو في مراحلها المتعاقبة، من قبيل عوامل نشوء الحضارات، وعوامل سقوطها.[2]

لكن الوعي التاريخي انتقل من النظرة إلى المراحل التاريخية المتعاقبة وقوانينها، إلى نظرة أوسع «يُنظر إلى التاريخ على أساسها على أنه يؤلف وحدة»[3]. ومن هنا ستظهر الحاجة إلى اكتشاف قوانين تطور المجتمعات وانتقالها من مرحلة إلى مرحلة أخرى.

وحتى عندما ينظر إلى التاريخ على أنه وحدات منفصلة عن بعضها (كما عند

---

(١) الشيخ الدكتور مرتضى مطهري / المجتمع والتاريخ : ٦٣، دار المرتضى، بيروت، ١٤٠٨هـ.

(٢) مرتضى مطهري / المصدر نفسه : ٦٤، ٦٧.

(٣) الدكتور عبدالرحمن بدوي / موسوعة الفلسفة ٢ : ١٥٧، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٤م.

اشبنجلر) أو وحدات بينها روابط وأواصر أبوة وبنوّة (كما عند توينبي) فإن القوانين التي يخضع لها تطور المجتمعات وتبادل الحضارات، ما زالت هي مدار اهتمام فلسفة التاريخ.

وعلى هذا عرّفت فلسفة التاريخ بأنها الفلسفة التي «تحاول استنباط قوانين، أو وجهات عامة لسير المجتمعات البشرية في التاريخ»[1].

وبعبارة أخرى: «هي العلم بحركة المجتمعات وتحوّلها من مرحلة إلى أخرى، والقواعد الحاكمة على هذه التطورات والتحولات»[2].

إذن فإن الفكرة الأساسية التي تقوم عليها فلسفة التاريخ هي «افتراض أن التاريخ استمرار واتصال في الحركة والتطور، بحيث يكون الماضي داخلاً في تكوين الحاضر والمستقبل»[3].

أي فكرة أن التاريخ موجود متحرك، وفق نظام وقوانين تلازمه في مسيرته، وأنه ابتدأ بزمن ما، ويمرّ عبر طريق طويل إلى غاية ما. وفلسفة التاريخ إنما تبحث في هذه الحركة، وقوانينها، واتجاهاتها، وغايتها.[4]

ففلسفة التاريخ إذن «لا تقف عند عصر معين، ولا تكتفي بمجتمع خاص، وإنما تضمّ العالم كله في إطار واحد، من الماضي السحيق، حتى اللحظة التي يدوّن فيها الفيلسوف نظريته، بل قد يمتد تفسيره إلى المستقبل»[5].

---

(١) د. عبد العزيز الدوري/ فلسفة التاريخ ـ عرض تاريخي، مجلة عالم الفكر ـ مج ٢ ـ ع ٢: ٦٥.

(٢) الشيخ الدكتور مرتضى مطهري / المجتمع والتاريخ : ٦٤.

(٣) د. عبدالرحمن بدوي/ موسوعة الفلسفة ٢ / ١٥٧.

(٤) د. عبد الكريم سروش/ فلسفة تاريخ (فارسي): ٧، ٨، انتشارات حكمت، ط ١، ١٣٥٧هـ . ش .

(٥) د. أحمد محمود صبحي/ في فلسفة التاريخ : ١٠٩ ـ ١١٠، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاكسندرية، ط ٣، ١٩٩٠م.

موضوع فلسفة التاريخ:

إن موضوع فلسفة التاريخ، وفق تعريفاتها السابقة، هو البحث في المسائل الرئيسية الآتية:

١ ـ معنى التاريخ.

٢ ـ العلية في الحوادث التاريخية والقوانين التي تحكمها.

٣ ـ الاتجاه في التاريخ.

فإذا كان التاريخ يؤلف وحدة، فهل لهذه الوحدة معنى؟ وما هو هذا المعنى؟

وهل أن قانون العلية يجري في التاريخ، كما يجري في الطبيعة، وهل يمكن اعتماده في اكتشاف قوانين حاكمة في حركة التاريخ، كما هو الحال في العالم المادي؟

وهل أن لحركة التاريخ المتواصلة اتجاه ما يمكن معرفته؟

إن الاختلافات في الاجابات على كل من هذه الأسئلة الثلاثة أنتجت نظريات متباينة في فلسفة التاريخ.

فالنظرية اللاهوتية تصور التاريخ على أنه فترة من الزمان تتحقق فيها خطة الله في الخلاص، فالتاريخ هو تاريخ الخلاص. بينما ترى النظرية الوضعية أن موضوع التاريخ هو المجتمع بنظمه وقوانينه كما صنعها الإنسان، وأصحاب النزعة التنويرية من الوضعيين جعلوا فكرة التقدم هي الفكرة السائدة في تصور التاريخ العام، وغلبت هذه الفكرة على اتجاهات لاحقة لعصر التنوير، فأصبحت فكرة التقدم والتحقيق الكلي المتقدم دائماً للحضارة العقلية هي الغالبة في تفسير التاريخ، وبقيت فكرة التقدم أساساً لفلسفة التاريخ عند هيجل، وسان سيمون، ثم ماركس، مع الاختلاف في المضمون الذي يعطى للتقدم.(١)

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي / موسوعة الفلسفة ٢: ١٥٧ ـ ١٦١، د. عبدالكريم سروش / فلسفة تاريخ (فارسي): ٨، ٩.

أما العلية في الحوادث التاريخية فتعني أن هناك «علاقة ضرورة» و«ترابطاً داخلياً» بين الأحداث، بمعنى أن وقوع الحدث الأول يفرض وقوع التالي، والعكس بالعكس، أي وقوع الحدث يتطلب وقوع حدث قبله تسبب في وقوعه، وبناء على هذا فإن أي تغيير في أي من الحادثين سيترتب عليه بالضرورة تغيير في الحادث الآخر.

«وهذه الرؤية القائلة بالترابط الداخلي بين الحوادث يشترك فيها ذوو النظرة الجبرية اللاهوتية، مع هيجل القائل بالمثالية المطلقة، مع أصحاب المادية التاريخية الذين أعادوا الحوادث كلها إلى علّة غائية مطلقة، هي تطور علاقات الانتاج. وهذه نظريات ثلاث تتحد في الأساس في نظريتها بوحدة الكون، وبكونه جوهراً واحداً متكتلاً»[١].

وعند القول بوجود رابطة ضمنية بين الأحداث، فهذا يعني أن هذه الأحداث هي أمثلة مؤيدة للقوانين التجريبية التي تقوم بوظيفة الافتراضات في مسألة معينة هي قيد البحث.[٢]

مقولاتها الفلسفية:

من خلال المسائل الرئيسية الثلاث، التي شكلت موضوع فلسفة التاريخ، وهي: «معنى التاريخ»، «العلية في الحوادث التاريخية» و«الاتجاه في التاريخ» تترشح ثلاث مقولات فلسفية، تشكل المقولات الأساسية التي تستعيرها فلسفة التاريخ من دائرة الفلسفة، ويمكن التعبير عن هذه المقولات، المقابلة للموضوعات الثلاثة المتقدمة بـ: «الكلّية»، «العلّية»[٣] و«الغائية»[٤].

---

(١) سدني هوك / البطل في التاريخ: ١٢٢، ١٢٣، ترجمة مروان الجابري، مراجعة الدكتور أنيس فريحة، المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر ـ بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين المساهمة للطباعة والنشر، بيروت ـ نيويورك، ١٩٥٩م.

(٢) سدني هوك / البطل في التاريخ : ١٢٤.

(٣) د. أحمد محمود صبحي / في فلسفة التاريخ: ١٠٩، ١١٠، دراسات في فلسفة التاريخ (جمع من الأساتذة: د. هاشم يحيى الملاح، د. إبراهيم خليل أحمد، د. عماد أحمد الجواهري، د. غانم محمد الحفّو)، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة الموصل، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م : ٢٦، ٢٧.

(٤) دراسات في فلسفة التاريخ / جامعة الموصل: ٢٧ .

١ ــ الكلـية: ومفادها النظرة إلى التاريخ على أساس أنه يؤلف وحدة، وأنه مسيرة متصلة، تتجاوز حدود الزمان والمكان، فالحوادث والظواهر التاريخية ليست مستقلة عن بعضها بعضاً، وإنما تؤلف بينها وحدة عضوية، لذا فإن مادة فلسفة التاريخ هي التاريخ العالمي، أو الكلّي، وليس التاريخ المجزء لمجتمعات منفصلة في مراحل تاريخية معينة. «وبذلك يشعر فيلسوف التاريخ أنه قد أوجد الوحدة بين الأشتات، والنظام في العماء، والمعنى في ما يبدو غير مفهوم»[1].

ولهذه النظرة الكلية إلى التاريخ مستويان، أحدهما عام، والآخر تفصيلي:

يتمثل المستوى الأول بالنظرة إلى الحضارات البشرية كوحدات كاملة، ومحاولة تفسيرها على أساس أنها كلية كاملة، هذه النظرة ستخرج بنتائج كلية، من قبيل النظريات التي ترسم لتاريخ الحضارات مساراً بيانياً مطابقاً لمسار حياة الإنسان: «ولادة، ثم نمو، ثم تطور، ثم ضعف وانهيار» والتي أُطلق عليها اصطلاح «الدورة» أو «دورة الحضارة» أو «دورة الحياة التاريخية». هذه النتيجة التي خلص إليها الكثير من فلاسفة التاريخ، ومن أبرزهم ابن خلدون، واشبنجلر.

أما المستوى الثاني فيذهب إلى ما هو أكثر عمقاً، فيقرأ تاريخ الحضارات عن طريق عزل مشاكل معينة متصلة ضمن الحضارات، أو متفاعلة بين الحضارات، وعن طريق استقصاء العلاقات الداخلية بين كياناتها، واستقصاء الترابط المؤقت بين المؤسسات القائمة ضمن حضارة ما، ثم بإظهار دور ملامح بيئة الإنسان غير المتحضرة في تكييف المراحل والتغييرات المعلومة المقررة.

فعلى محاولة تفسير تاريخ الحضارات أن تشير إلى وجود أجهزة معينة ذات فعل انضباطي، وإلى الأوضاع الزاجرة والرادعة، وإلى تيارات النفوذ العلية، أي أن عليها

---

(١) د. أحمد محمود صبحي / في فلسفة التاريخ : ١١٠.

باختصار أن تشير إلى تلك السمات والنواحي المتواترة والملازمة للتجربة المتجددة التي نستطيع على أساسها أن نتكهن.[1]

أي ان هذا المستوى من الفلسفة هو الذي سيقدم النتائج التي تمثل الأسس العلمية لوحدة التاريخ وترابط أبعاده الثلاثة؛ الماضي، والحاضر، والمستقبل.

٢ ـــ العلّـية: المقولة التي تعكس الترابط الداخلي وعلاقة الضرورة بين الحوادث التاريخية.

وموضوع العلّية في فلسفة التاريخ يختلف عنه في البحث التاريخي العادي، فبينما يلجأ المؤرخ إلى التعرف على أسباب الحوادث التاريخية التي يمر بها، واحدة واحدة، يتجه فيلسوف التاريخ إلى اختزال العلل الجزئية للحوادث الفردية بعلة واحدة، أو علتين، يفسر في ضوئها التاريخ العالمي، وهذا ما يقتضي منه إعادة تشكيل وقائع التاريخ ليؤلف منها صورة عقلية[2]، تتناسب مع تصوره للتاريخ الكلّي.

وفي هذا السياق سيظهر مفهوم «مجرى الأحداث» أو «الاتجاه العام لحركة التاريخ» الذي يقضي بأن التاريخ يتّبع جوهرياً شكلاً معيناً، تقتضيه العلّة الكلية، لتُهمل أو تهمّش على أساسه تأثيرات الحوادث الجزئية الطارئة في التاريخ، ذلك لأن مبدأ العلية يجعل من حركة التاريخ ضرورة منطقية.[3]

٣ ــ الغائـية: وهي المقولة المكملة لمقولة العلّية، في إعطاء تصور عن مسيرة التاريخ وترابط أبعاده الثلاثة (الماضي، والحاضر، والمستقبل)، فالقول بأن ظواهر العالم تحكمها علل معينة، يعني أن هذه الظواهر إنما هي نتائج لتلك العلل، «وفكرة النتيجة

---

(١) سدني هوك / البطل في التاريخ : ١٤١ ـ ١٤٢.

(٢) د. أحمد محمود صبحي / في فلسفة التاريخ : ١١٠، دراسات في فلسفة التاريخ / جامعة الموصل : ٢٧.

(٣) ولتر ترنس ستيس / فلسفة هيجل ـ من كتاب (هيجل) مج ٢ : ٩٥، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ١٩٩٦م.

التي تلخص مقولة السببية [العلية] كلها، والتي يُعتقد دائماً أنها موجودة في قلب النظام، هي فكرة لا يمكن إدراكها إلاّ من خلال الفكرة المتضايفة معها، وهي فكرة الغرض أو الهدف.. ففي مقابل (العلية) فإن علينا أن نضع الغائية، وأنه من خلالها فقط يجري تأسيس حتمية الظواهر»(١).

أما فهم الظواهر عن طريق الغاية والهدف فيتم بالبحث عن علّتها في النتيجة التي ستتلوها والتي تتجه إليها، فبوسعنا أن نقول: إن البلورية تظهر في العين نتيجة لنمو نسيج معين بها، وهذا هو التفسير بالعلّة، وأن نقول إنها تظهر لكي تمكّن العين من الرؤية، وهذا هو التفسير بالغائية.(٢)

وهكذا فإن الغائية تعني: المقصد الخفي الذي يتجه صوبه التاريخ، والذي يتحقق تدريجياً عبر الزمن التاريخي.

وفي هذا المعنى أوجز العروي الفارق الجوهري بين المؤرخ وفيلسوف التاريخ، ليقدم في الوقت نفسه تعريفه لفلسفة التاريخ، فقال: «يتساءل المؤرخ عن صناعته، فيعني بالتاريخ تحقيق وسرد ما جرى فعلاً في الماضي، ويتساءل الفيلسوف عن هدف الأحداث، فيعني بالتاريخ مجموع القوانين التي تشير إلى مقصد خفي يتحقق تدريجياً أو جدلياً»(٣).

التاريخ والفلسفة:

النظرة الأولى لكل من «التاريخ» و«الفلسفة» من خلال طبيعة كل منهما وأهدافه، توحي بتعارض، أو تناقض، لا يمكن معه التوفيق بينهما.

---

(١) د. إمام عبدالفتاح إمام / تطور الجدل بعد هيجل ـ جدل الفكر (من كتاب هيجل) مج ٣: ٨٧ مكتبة مدبولي، ١٩٩٧ م، عن:

Hamelin: Essai sur les elements prinsipaux de la representation. Paris Felix - Alcan ١٩٢٥,P. ٢٨٧.

(٢) د. إمام عبدالفتاح إمام / هيجل، مج ٣: ٨٨، عن: بول موي / المنطق وفلسفة العلوم ١ : ٥٠.

(٣) عبد الله العروي / ثقافتنا في ضوء التاريخ : ٩، بواسطة دراسات في فلسفة التاريخ / جامعة الموصل : ٢٣.

إذ إن الفلسفة تعني «الكشف عن الحقيقة، والحقيقة معناها مطابقة الفكر للواقع. فالحقيقة إذن تقتضي الثبات، ما دامت هي في جوهرها ليست غير مطابقة الفكر للواقع.

بينما نشاهد من الناحية الأخرى أن التاريخ موضوع التغير، إذ لا يمكن أن يفهم بغير الزمان، أو بعبارة أخرى ليس التاريخ غير سلسلة من الحوادث المتتابعة التي ترتبط أشد الارتباط.

كلا الموضوعين إذن مختلف، الفلسفة والتاريخ، ما دام موضوع الفلسفة هو الثبات، بينما موضوع التاريخ هو التطور والتغيّر والزمان»[١].

يقول كروتشه: «معلوم أن التاريخ يتركب من وقائع تتصل بمجموعة من الأسباب الجزئية، أما إذا ارتبط التاريخ بالفلسفة فإنه يلغي ذاته، وذلك يعود إلى اختلاف طبيعة كل منهما، الفكر للفلسفة، والواقع للتاريخ»[٢].

هذه الاشكالية الفلسفية التي لم تتعرض لفلسفة التاريخ، وحسب، بل تناولت «تاريخ الفلسفة» أيضاً، لتنفي عنه الموضوعية[٣]، هذه الاشكالية واجهت ردوداً كانت أقدر منها على الثبات، وإن تفاوتت في ما بينها من حيث العمق والاستيعاب.

ويمكننا أن نتعرف على واحد من أكثر الردود تبسيطاً في النظرة التي تفهم التاريخ على أنه «فلسفة تُلقّن عن طريق سرد الأمثال» (Philosophy teaching by example) هذه المقولة التي تُنسب إلى بولنجبروك.[٤] فللتاريخ إذن بعد آخر، يتجاوز بعده الظاهري في كونه مركباً من وقائع تتصل بمجموعة من الأسباب الجزئية، ليكون في بعده الثاني هو في نفسه فلسفة، استخدمت أداة أخرى لتحقيق أغراضها المعرفية.

---

(١) د. عبدالرحمن بدوي / موسوعة الفلسفة ١ : ٤٠٩ .

(٢) محمد جلوب فرحان / الفيلسوف والتاريخ: ١٨ ، منشورات مكتبة بسام، الموصل، ١٩٨٧م.

(٣) د. عبدالرحمن بدوي / موسوعة الفلسفة : ٤٠٩ ـ ٤١٠ .

(٤) إلمر بارنز / تاريخ الكتابة التاريخية ١ : ٢١٥ و ٢ : ٢٢٧ .

وهذه الرؤية للتاريخ مطابقة لمفهوم «العبرة» في التاريخ، فمفهوم «العبرة» إنما هو منبعث من النظرة إلى التاريخ على أنه فلسفة تعطى عن طريق دراسة التجارب البشرية السابقة.

ونجد رداً آخر في الفهم المعكوس للعلاقة بين الفلسفة والتاريخ، ذلك الفهم الذي يرى في عنوان «فلسفة التاريخ» تكراراً وعدم تلاؤم، ذلك «لأن التفكير في التاريخ هو في ذاته تفلسف، ولا يمكن التفلسف إلاّ بالرجوع إلى الوقائع، أي إلى التاريخ»[1].

فالفلسفة هنا هي عملية التفكير، تحليلاً وتركيباً واستنتاجاً، التي يمارسها المفكر إزاء وقائع التاريخ، وهذا المضمون هو الذي أراده (مارّو Marrou) في اعتباره حقيقة التاريخ تابعة لفلسفة المؤرخ، سواء أقر بفلسفته صراحة أو ضمناً، لأن الدور الذي يلعبه التاريخ في تغذية الحياة الداخلية، أو الثقافية، إنما هو خاص بالتفكير الذي لا يمكن صدوره إلاّ من الفيلسوف.[2]

وهو ما أراده جوزف هورس في قوله: «الفلسفة وحدها تتناول البحث في المبادئ، وهي التي تبني التاريخ وتربط أجزاءه، وبدونها لا يكون للتاريخ وجود، بل يكتفي المؤرخ بتدوين الوقائع التي حفظها دون اختيار ولا تمييز، أما إذا أراد المدوّن أن يؤرخ فلابدّ له من تهذيب فلسفي»[3].

لكننا يمكن أن نلاحظ أن هذه الرؤى قد تجاوزت الاشكالية الفلسفية المثارة، ولم تلتفت إليها، وإنما تحدثت عن فلسفة التاريخ بما هي فلسفة قائمة.

وعلى ضوء هذا تحدث هيجل مرةً ليجعل فلسفة التاريخ في منأى عن هذه الاشكالية، فقال في تعريف فلسفة التاريخ: «أعم تعريف يمكن تقديمه هو القول بأن فلسفة التاريخ لا تعني شيئاً آخر سوى دراسة التاريخ من خلال الفكر»[4].

---

(١) د. شاكر مصطفى / التاريخ هل هو علم ـ مجلة عالم الفكر، مج ٥ ـ ع ١ : ٢٢٦.

(٢) جوزف هورس / قيمة التاريخ : ١٠٤.

(٣) جوزف هورس / المصدر نفسه : ١٠٣.

(٤) هيجل / محاضرات في فلسفة التاريخ : ٧٧.

غير أن هيجل كان يُدرك عمق هذه الاشكالية، ومن ثَمَّ وضع لها علاجها وفق فلسفته الخاصة للوجود. فهو يؤيد ما يبدو من أن التأكيد للفكر في السياق الذي نتحدث فيه عن التاريخ غير مقنع.

إذ يبدو أن الفكر في علم التاريخ لابدَّ أن يكون تابعاً لما هو معطى، تابعاً للحقائق الواقعة، التي هي أساسه ومرشده، في حين أن الفلسفة تنتمي إلى منطقة الأفكار التي تنتج نفسها دون إشارة إلى الواقع الفعلي.

ولما كانت مهمة المؤرخ تقتصر على أن يضمّ بين وثائقه ما هو موجود الآن، وما كان موجوداً من قبل من أحداث وأعمال فعلية، ولما كان يظل ملتزماً للطابع المميز له بمقدار ما يظل ملتصقاً بالمعطيات، فإن مسار الفلسفة في ما يبدو يتعارض على خط مستقيم مع مسار المؤرخ.[1]

لكنه يجد المخرج من هذه الاشكالية من خلال فلسفته الخاصة حول الوجود، فهو يرى أن «الروح المطلق هي التاريخ نفسه، وهو يعرض نفسه بنفسه. أي أنه لكي نفهم الوجود لابدَّ لنا أن نفهم تاريخ الوجود، لأن هذا التاريخ هو هذه الروح نفسها»[2].

ويقدم (هيجل) بناءً على هذا حلقة الوصل بين الفلسفة والتاريخ، ممثلة بمقولة «سيطرة العقل على العالم»، فيقول: «إن الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تتأمل التاريخ هي الفكرة البسيطة عن العقل، التي تقول إن العقل يسيطر على العالم، وأن تاريخ العالم بالتالي يتمثل أمامنا بوصفه مساراً عقلياً»[3]. ثم يقدم نظريتين قائمتين على وجهة النظر هذه التي تقول بأن العقل حكم العالم وما يزال يحكمه، وبالتالي يحكم تاريخ العالم.

الأولى: نظرية (أنكسا جوراس Anaxagoras) اليوناني القديم الذي ذهب إلى أن

---

(١) هيجل / محاضرات في فلسفة التاريخ: ٧٧، ٧٨.

(٢) د. عبدالرحمن بدوي / موسوعة الفلسفة ١ : ٤١٠، ٤١٤.

(٣) هيجل / محاضرات في فلسفة التاريخ : ٧٨.

«الفهم» (Nous) أو العقل، هو الذي يحكم العالم. وليس المقصود بذلك هو الذكاء من حيث هو عقل واع بذاته، إنما هو القوانين الكامنة في الظواهر. فحركة النظام الشمسي تحدث وفقاً لقوانين لا يمكن أن تتغير، هذه القوانين هي العقل الكامن في الظواهر التي نتحدث عنها، لكن لا الشمس ولا الكواكب التي تدور حولها وفقاً لهذه القوانين يمكن أن يقال إن لها أي ضرب من ضروب الوعي.

والثانية: نظرية «العناية الإلهية» وهي الوجهة الدينية التي تقول إن العالم لا يترك نهباً للمصادفات والعلل الخارجية العرضية، وإنما تحكمه «عناية إلهية» (Providence).

إن الحقيقة القائلة بأن العناية الإلهية توجه أحداث العالم تتفق مع المبدأ الذي نتحدّث عنه، لأن العناية الإلهية هي الحكمة مزودة بقوة لا متناهية تحقق غرضها وغايتها، هذه القوة اللامتناهية هي التدبير العقلي المطلق للعالم[1].

إذا كانت هذه الاجابة صحيحة من وجهة نظر فلسفة خاصة بعينها، جعلت العقل، حينما يكون هو المسيطر على تاريخ العالم، وسيطاً بين الفلسفة وبين التاريخ، فإنها ستأخذ طريقها إلى كل فلسفة في التاريخ. ففي نظر بنديتو كروس (Bendetto Crose): (ليس التاريخ إلاّ قصّة العقل البشري) لذا كان يدعو إلى التوفيق بين الفلسفة والتاريخ، ويرى أن مهمة الفلسفة هي تفسير ما غمض من حقائق كل مرحلة من مراحل التطور التاريخي.[2]

يقول جوزف هورس: «من المسلّم به أنه من يتعاطى التاريخ يضع نصب عينيه مبدأً فلسفياً يقرر أن في مجرى التاريخ البشري عقلاً يقود الجماعات، وأن عقلنا يستطيع دراسة علل الحوادث، وأن يصيب بعض التوفيق، لما بين عقلنا والنشاطات البشرية من التوافق. هذا المبدأ أساسي في كل علم، لأن كل علم يدرس الأشياء لأنها مرتبة بعلّة يتناولها العقل الإنساني بيسر»[3].

---

(١) هيجل / المصدر نفسه : ٨٠، ٨٢.

(٢) إلمر بارنز / تاريخ الكتابة التاريخية ١ : ٢٨١.

(٣) جوزف هورس / قيمة التاريخ : ١٠٣.

ومن العبارة الأخيرة نصل إلى الفكرة الأخيرة التي تردم الهوّة بين الفلسفة وبين التاريخ.

فمنذ ظهرت النظرة إلى التاريخ على أنه «علم» من العلوم، وليس فناً من فنون الآداب الإنسانية، أصبح التاريخ يتسلّح بقضايا فلسفة العلم، من قبيل: الفكرة، والمنهج، والقضية.[1]

بل أصبح يتسلح بالأداة الأساسية في العلوم الطبيعية، وهي «العلّية» ويدافع عنها كحقيقة ثابتة في التاريخ، ثباتها في عالم الطبيعة. ثم أصبح قادراً على التسلح بمقولة «العلية» المعتمدة في الدائرة الفلسفية، لتصبح مقولة «العلية» هذه المرة حلقة وصل أكيدة بين التاريخ وبين الفلسفة. ويتأكد هذا الوصل عندما يصبح التاريخ في نهجه الفلسفي ممسكاً بمقولتي: «الكلية» المتقدمة على «العلّية»، و«الغائية» الملازمة لها.

من هنا أصبح البحث يدور لا حول علاقة الفلسفة بالتاريخ، التي سيحسم القول فيها بناءً على هذا الفهم الجديد الذي يعطي اصطلاح «فلسفة التاريخ» معنىً حقيقياً منسجماً، لا تنافر فيه ولا تناقض، وإنما أصبح البحث يدور حول مدى إمكان اعتبار التاريخ علماً من العلوم؛ له الحق في أن يتسلح بأدواتها.

فإذا تحقق أن التاريخ «علم»، فقد قطع الطريق نحو الائتلاف مع الفلسفة، من هنا أصبح البحث في إثبات كون التاريخ علماً من أهم البحوث التي يتناولها فلاسفة التاريخ، دون التفات أكثرهم إلى الاشكالية الفلسفية المثارة حول التأليف بين الفلسفة والتاريخ.

وقبل تناول هذا البحث ينبغي التوقف قليلاً عند ما أنجزته فلسفة التاريخ، لا للتاريخ وحده، بل للفلسفة نفسها أيضاً:

---

(١) دراسات في فلسفة التاريخ / جامعة الموصل: ١٧.

إن الانتقادات التي وجهها فلاسفة التاريخ للتاريخ السردي، كما فعل كوندورسيه، وفولتير، واشبنجلر[١] (وقبل الجميع مسكويه وابن خلدون) إنما يراد بها إبراز ما أنجزته فلسفة التاريخ لعالم المعرفة الإنسانية، والذي يمكن تلخيصه بعبارة واحدة، وهي أن فلسفة التاريخ جعلت من وقائع التاريخ المتراكمة، شيئاً ذا معنى وهدف، ومن الظواهر المجزأة المفككة الغامضة، وحدةً منسجمة مفهومة.

أما عن أثر فلسفة التاريخ على الفلسفة نفسها، فقد قيل: إن فلسفة التاريخ تعوّض قصور الفلسفة أيضاً، كما عوّضت قصور التاريخ، فهي تشدّ الفلسفة إلى الواقع لكي لا تحلّق بعيداً عن عالمنا[٢]، ذلك أن فصل الفلسفة عن التاريخ هو بمثابة فصل الروح عن البدن وإثبات الروح مجرّدة غير مرئية، لا مستقرّ لها إلاّ في عالم الغيب.. وإنما حييت الفلسفة بشكل واضح في العصور الحديثة ابتداءً من القرن الثامن عشر، بعد اكتشاف فلسفة التاريخ، ابتداءً من فيكو، وكوندورسيه، وفولتير، وروسو، حيث ارتبطت الفلسفة بالتاريخ، وحيث أصبح التاريخ موضوع الفلسفة المفضّل.[٣]

ولكن للفلسفة أيضاً فضلها على التاريخ، إذ هو قد استفاد منها مقولاتها ليحقق فلسفته الخاصة، «يلتمس التاريخ من الفلسفة الحكمة والمغزى، وتلتمس الفلسفة من التاريخ الواقعية وضرب الأمثال، كلاهما يكمل في الآخر قصوراً، ومن ثم كان الزواج بينهما قائماً رغم معارضة الأهل من فلاسفة ومؤرخين»[٤].

هل التاريخ علم؟

عندما طغت النزعة الآلية في تفسير الأشياء، على أثر التقدم الكبير الذي حقّقته

---

(١) ول ديورانت / قصة الفلسفة: ٢٧٤ ـ ٢٧٥، جوزف هورس / قيمة التاريخ: ٤١، ٤٧، د. أحمد محمود صبحي / في فلسفة التاريخ: ١١٤، محمد جلوب فرحان / الفيلسوف والتاريخ: ١٨ ـ ١٩.

(٢) د. أحمد محمود صبحي / في فلسفة التاريخ : ١١٤.

(٣) د. حسن حنفي / دراسات فلسفية في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة: ٥٠، ٥٢، دار التنوير، بيروت، ط ٢، ١٩٩٥م.

(٤) د. أحمد محمود صبحي / في فلسفة التاريخ : ١١٤.

العلوم الطبيعية، أصبحت التجربة الآلية هي وحدها المؤدية إلى اليقين، وهيمن على الفكر الغربي قول جاليلو: «إن الوجود مكتوب بلغة رياضية» فأصبحت الصيغ الرياضية هي الأساس لكل شيء، والمقياس لكل تقويم.

وإذا كان كل شيء في الوجود يسير على أساس هذا النوع من القوانين، فما هو شأن عالم الروح، أو الحياة؟

إنها إما أن تخضع لهذا المنهج الوحيد الصادق، والمؤدي إلى اليقين، وعليه فإن الدراسة في ميدان الروح والحياة ستؤدي دائماً إلى وضع صيغ رياضية، وأن لغتها ستكون لغة المعادلات والمتواليات والكميات السالبة والموجبة، وما إلى ذلك مما هو معتمد في لغة الرياضيات، وإما أن تخرج عن دائرة العلوم والمعارف، ليكون نصيب الدراسة فيها الاخفاق المحقق.[١]

انعكست هذه النزعة على المعنيين بالتاريخ، من فلاسفة ومؤرخين، باتجاهين متناقضين، ساوى أحدهما بين التاريخ وبين العلوم الطبيعية، فيما خالف الآخر ووضع التاريخ في مصاف الآداب الإنسانية.

فقد انعكست هذه النزعة ايجابياً على التاريخ في عصر التنوير، فظهر الاتجاه الذي يجعل من التاريخ علماً بالمعنى الفزيقي للعلم، فحددت على هذا الأساس ثلاث خطوات أساسية للبحث التاريخي العام، وهي:

أ ـ حصر الفترة أو المرحلة التاريخية التي يراد دراستها، زماناً ومكاناً.

ب ـ اعتماد المنهج التجريبي الاستقرائي، وإن كان بشكل غير مباشر، عن طريق حشد مادة تاريخية تستوعب حصيلة هائلة من التفصيلات التاريخية.

جـ ـ الوصول إلى أحكام كلية يمكن الاستفادة منها في الحاضر والمستقبل.

---

(١) عبد الرحمن بدوي / اشبنجلر: ٢٠ ـ ٢١.

أما الاتجاه الآخر فقد أصرّ على أن علوم الطبيعة خاصة بالطبيعة المادية وحدها، دون الكائنات الحية، عالم الروح وعالم الحياة، والتي يدخل في نطاقها العالم الذي يعنى به التاريخ.

وعلى هذا فلا يمكن أن يكون التاريخ علماً كسائر العلوم، فلا يمكن بالتالي الخروج منه بتعميمات وقوانين عامة.

من هنا تركز البحث على التميز بين الطبيعة، وبين الروح، وخصوصاً بين ما يدعى «عالم الطبيعة» وبين ما يدعى «عالم التاريخ» أي بين العالم الذي تتعامل معه العلوم الطبيعية، والعالم الذي يدرسه التاريخ. فقد قيل إن العلوم الطبيعية تبحث في الثابت، وفي ما يتكرر حدوثه منذ الأزل، وفي المبادئ العامة، أما التاريخ فيهتم بميدان التفرد والروح والتبدل، وهذا الاختلاف الأساسي يفرض طرقاً مختلفة، فطرق العلوم الطبيعية القائمة على المطلق والتنظيم لا تلائم دراسة التاريخ، حيث إن التاريخ يواجه الأفراد والجماعات التي كانت يوماً ما حيّة، ثم لم يعد بالامكان إدراك شخصياتها المتفردة إلاّ بممارسة الفهم التبصري للمؤرخ.[1]

وتبنّى هذه النزعة التي فصلت بين التاريخ وبين العلم عدة مدارس تاريخية، منها:

١ ـ المدرسة الرومانتيكية، التي ترى أنّه «لا أمل يرجى من وراء التحليل الفكري المفصل لتعليل أحداث التاريخ»(٢)، ذلك لأن «التطور الثقافي لأي أمة إنما يتم تدريجياً ولا شعورياً، وأن كل مقومات الثقافة القومية ترتبط في ما بينها ارتباطاً أصيلاً وتتخذ في تطورها طريقاً واحداً ... وأن هذه القوى الخلاقة اللاشعورية تتحرك وتعمل بشكل غامض، يتحدّى أي تحليل فكري مباشر»[3].

---

(١) جفري باراكلو / الاتجاهات العامة في الأبحاث التاريخية: ٢٨، ترجمة الدكتور صالح أحمد العلي، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

(٢) تاريخ الكتابة التاريخية ١ : ٢٥١ .

(٣) تاريخ الكتابة التاريخية ١ : ٢٤٩.

٢ ـ وفي القرن التاسع عشر نفسه ظهرت هذه النزعة على يد طائفة من الشعراء، على رأسهم (جيته) الذي يقول: «إن الموجود الحي لا يمكن أن يقاس بشيء آخر خارجه، وإذا كان لابدَّ من قياسه وتفسيره، فلابدَّ أن يكون الحيّ مقياس نفسه، إلاّ أن هذا المقياس مقياس روحي إلى أعلى درجة، فلا يمكن أن يكتشف إذن بطريق الحواس»[1].

٣ ـ المذهب الحيوي الجديد، الذي كان أهم أقطابه من الفلاسفة: (دريش) في ألمانيا، و(برجسون) في فرنسا. وقد ركز هذا المذهب على الفوارق الجوهرية بين المادة وبين الكائن الحي، والتي أوجزها (دريش) بامتياز الكائن العضوي الحي بأن كل خلية من خلاياه لها خاصية انتاج الكائن العضوي الحي كله، وخاصية القيام بوظيفة جزء آخر منه، أما الآلة، أو المادة الجامدة، فعلى العكس من هذا يلاحظ فيها أن الجزء لا يمكنه بذاته أن ينتج الكل، كما لا يستطيع أن يأخذ وظيفة جزء آخر. فالكائن العضوي الحيّ إذن لا يمكن أن يشبّه بالآلة، فلا تنطبق عليه قوانينها.

وأضاف برجسون امتياز الكائن الحيّ بأن الماضي عنده يؤثر في الحاضر، بمعنى أن الحياة سلسلة واحدة من الأفعال يتكون منها تاريخ حقيقي، أما المادة فالحاضر بالنسبة إليها لا يحتوي شيئاً أكثر مما يحتويه الماضي، وكل ما نجده في المعلول كان من قبل في العلّة[2].

٤ ـ المدرسة التاريخية: وهي من المدارس ذات الأثر الكبير على اتجاه الدراسات التاريخية في القرنين التاسع عشر والعشرين، ذات نظرة مثالية للتاريخ، أكدت على التفرد في الحوادث التاريخية، وعلى التمييز بين عالم التاريخ وعالم الطبيعة، وأثارت

ومعنى هذا أن تطور ثقافة أي أمة ونظمها إنما يخضع لتأثير تلك القوى الروحية الغامضة، التي أطلق عليها (فون رانكه) في ما بعد اسم «روح العصر» (Zeitgeist)، المصدر نفسه ١ : ٢٥٠.

(١) عبد الرحمن بدوي / اشبنجلر: ٢٤، ٢٥.

(٢) عبد الرحمن بدوي / المصدر نفسه: ٢٦ ـ ٢٩.

مسألة فلسفية أُخرى وهي: «أن المؤرخ منغمر بنفسه في التاريخ، فلا يستطيع أن يقف خارجه، أو أن ينظر إليه بحياد»[١]، الأمر الذي يؤكد عدم قدرة المؤرخ على الخروج بقوانين صادقة، ولا اعتماد مناهج العلوم الطبيعية في دراسته، وأن أداته الوحيدة لفهم التاريخ هي البصيرة والالهام.

يقول هردر Johann Gottfried Herder[٢]، وهو من أهم أعلام هذه المدرسة، في كتابه «فلسفة أخرى للتاريخ»: بـ «الفهم السليم للتاريخ يقتضي التحرر من سوء تصور عصر التنوير للتاريخ، إنه عصر يفترض وحدة طبيعة البشرية في كل زمان ومكان، ويقيم قيماً مطلقة يفرضها على كل عصور التاريخ، مع أن التغير الدائم هو جوهر مسار التاريخ، فلا تتشابه لدى أُمة واحدة لحظتان، فما بال أُمتين؟ والمؤرخ الذي يلاحظ التشابه ويتغافل عن التباين إنما يسيء فهم واقع التاريخ»[٣].

وميز فيلهلم فيندلباند Wilhelm Windelband بين علوم الطبيعة وبين التاريخ، بأن العلوم الطبيعية واضعة للقوانين، لأنها تهدف إلى صياغة قوانين عامة، فهي تدرس ما يتكرر على نمط واحد، بينما التاريخ يدرس ما يحدث مرّة واحدة، ولا يحدث ثانيةً، فهو من العلوم المصوّرة للأفكار. وأنّ غاية العالم هي المعرفة، وغاية المؤرخ التقييم، ومن ثم يعد التاريخ من علوم القيم، فالأحكام الأخلاقية التي يصدرها المؤرخون، والتي تشكل ما يعرف باسم «حكم التاريخ» تجعل هذا العلم قريباً من علم الأخلاق.[٤]

ويعد (كولنجوود) R. G. Collingwood الانجليزي المتوفى ١٩٤٣، و(كروتشه) Benedetto Groce الايطالي المتوفى ١٩٥٢، من أبرز المؤرخين المتأخرين الممثلين

---

(١) جفري باراكلو / الاتجاهات العامة في الأبحاث التاريخية: ٢٥، ٢٦، ٢٨.

(٢) يوهان جوتفرد هردر، الفيلسوف الألماني المولود سنة ١٧٤٤م، درس الطب واللاهوت، واعتنق المذهب التقوي الذي يؤكد على الفردية في الدين، والذي انعكس علي رؤيته للتاريخ، وكان موافقاً لـ (جيته)، وقد شكل معه حركة أدبية وتأثر به.

(٣) د. أحمد محمود صبحي / في فلسفة التاريخ: ٢٣ ـ ٢٥.

(٤) د. أحمد محمود صبحي / المصدر نفسه: ٢٨.

للنزعة التاريخية، التي تؤكد عدم صلاحية المنهج التجريبي لدراسة التاريخ.[1]

غير أن هذه الاتجاهات، لا تشكل نهاية البحث في إمكان انتساب التاريخ إلى فصيلة العلوم.

فثمة اتجاهان آخران، يحقق أولهما خطوة أو خطوات إلى الأمام، حتى من حيث لا يريد، فيما يحقق الثاني غايته في حسم النزاع لصالح علمية التاريخ.

يمثل الاتجاه الأول فلاسفة عارضوا نسبة التاريخ إلى العلوم، لكن معارضتهم كانت تتضمن الاعتراف بوجود قوانين في التاريخ، تحقق العلم والمعرفة، ويمكن ملاحظة هذا في الفكرتين الآتيتين:

١ - العلية: فالعلية الموجودة في عالم الطبيعة، هي موجودة في عالم الحياة أيضاً، ولكن بنمط مختلف، فعندما أراد برجسون أن يميز بين الطبيعة وبين الحياة، قال: «في الطبيعة كل ما نجده في المعلول كان من قبل في العلة، بينما في الكائن الحي لا نرى المعلول يحتوي على ما في العلة فحسب، بل يحتوي على ما في العلة مضافاً إليه كل ماضي هذا الكائن الحي، ومرجع ذلك وجود خلق مستمر وتجديد دائم»[2].

فإذا كان هذا الاستنتاج يمنح العلية في عالم المادة صفة الثبات، ويسلبها في عالم التاريخ هذه الصفة، فإنه لا يلغي العلية نفسها التي ستبقى مرجعاً في تفسير ذلك الخلق المستمر والتجديد الدائم.

أما الفلاسفة الذين تنكروا للعلية في التاريخ، فلم يستطيعوا أن يتركوا مكانها شاغراً، فوضعوا بديلاً عنها، عرّفوه بـ«المصير»، وإذا تابعنا تعريفاتهم للمصير، فسنجد أنه يعود إلى العلية ليختفي فيها.

---

(١) جفري باراكلو / الاتجاهات العامة في الأبحاث التاريخية: ٢٦، د. أحمد محمود صبحي / في فلسفة التاريخ: ٢٨، ٣١.

(٢) عبد الرحمن بدوي / اشبنجلر : ٢٩.

فإذا كان «المصير» عند اليونانيين قوة متعالية، خارجة عن الإنسان، أو هي ارتباط خارجي بين خطيئة وبين عقاب يفرضه النظام الإلهي، فإنها عند فلاسفة الغرب المحدثين الذين قالوا بها: «قوة باطنة في الإنسان نفسه، وارتباط علّي ينشأ عن تبادل في التأثير بين الأفعال الإنسانية بعضها في بعض»[1].

ولعل أفضل من شرح فكرة المصير هو الفيلسوف الألماني (زِميل)، وهو بالرغم من تأكيده على اعتبار «المصير» بديلاً عن «العلية» يخلص من شرحه المفصّل إلى «أن المصير عبارة عن سلسلة من الأحداث الموضوعية التي تتوالى تبعاً لقانون العلية»[2].

٢ - النظرية والتجريبية: فالمدرسة التاريخية، المعارِضة جوهرياً لمذهب الطبيعة، تؤمن بوجود عنصر مشترك بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، ذلك أنها تتبنى فكرة أن علم الاجتماع، مثل الفيزياء، فرع من المعرفة التي تهدف إلى أن تكون نظرية وتجريبية في الوقت نفسه.

وهذا يعني أن العلوم الاجتماعية يجب أن تفسر وتتوقع حوادث ما، بمساعدة نظريات أو قوانين عامة، مسندة بالاختبار. أي أن الحوادث التي تفسرها وتتوقعها هي حقائق يمكن ملاحظتها، وأن الملاحظة هي أساس قبول كل نظرية مقترحة أو رفضها.

فإذا كان نجاح الفيزياء يفيد نجاح تنبؤاتها، وأن نجاح تنبؤاتها يمكن عدّه التعزيز أو الإثبات التجريبي لقوانين الفيزياء، فإن المقايسة مع العلوم الاجتماعية تعني أن النجاح في هذه العلوم يشتمل كذلك على تعزيز التنبؤات وتأكيدها. ويستتبع ذلك أن مناهج معينة (التنبؤ بمساعدة القوانين، واختبار القوانين بالملاحظة) يجب أن تكون مشتركة بين كل من الفيزياء والسوسيولوجيا[3].

---

(١) عبد الرحمن بدوي / اشبنجلر : ٦٦ ـ ٦٧.

(٢) عبد الرحمن بدوي / المصدر نفسه : ٧١.

(٣) كارل بوبر / بؤس التاريخية: ٥٣، ترجمة وتقديم سامر عبد الجبار المطلبي، الدار العربية للطباعة، بغداد، ط ١، ١٩٨٨.

أما الاتجاه الأخير فقد حسم الموقف لصالح القول بانتساب التاريخ إلى العلوم، وقد مثله علماء وفلاسفة كثيرون:

ـ ففي عام ١٨٤٨م أدخل (رينان) العلوم التاريخية في مؤلفه عن مستقبل العالم.

ـ وردد فوستيل دي كولانج (١٨٣٠ ـ ١٨٨٩) هذا القول مراراً، في كتابه «العصر الوسيط» وقال: «التاريخ علم لا يَتخيل، بل يرى، وهو نظير كل علم ينظر إلى الأحداث ويحللها ويقارن بينها، ويحقّق الروابط القائمة بينها، والمؤرخ يبحث عن الحدث ويدركه بدرس النصوص بإمعان ودقّة، والطريقة واحدة في كل علم مؤسس على الملاحظة الدقيقة»[١].

ـ ودافع (كوندورسيه) عالم الرياضيات الفرنسي (١٧٤٣ ـ ١٧٩٤) عن ثلاث قضايا جوهرية في التاريخ، هي :«التنبؤ» و «التجربة» أي إمكان الاستفادة من التاريخ، و «الاستقصاء» . إذ يقول: «إذا كان للتكهن بتقدم الإنسان، ولتوجيه مراحل هذا التقدم، وتعجيله، علم جدير بذلك، فهذا العلم إنما يكون في ذكر خطوات الإنسان في ماضي الأزمنة، وجعل تاريخها أساساً لخطواته المستقبلة.

لقد نبذت الفلسفة تلك الخرافة التي حوت في تاريخ القرون الماضية كل قاعدة وكل حقيقة، أفلا يجدر بها والحالة هذه أن تشمل في حكمها الوهم الذي استبعَدَ عِبَر الماضي؟

وإذا كان الاستقصاء مفيداً في الدراسة التي يتناول فيها فلاسفة ما وراء الطبيعة وفلاسفة الأخلاق حالة الإنسان الفرد، أفلا يكون ذا فائدة في دراسة المجتمع الإنساني؟ وإذا كان من المفيد بحث حال المجتمعات والعلاقات التي قامت بين المعاصرة منها، فلماذا لا يكون من المفيد أن تدرس في تعاقب الأزمنة؟»[٢].

---

(١) جوزف هورس / قيمة التاريخ : ٥٦ .

(٢) جوزف هورس / قيمة التاريخ: ٤٥ ـ ٤٦.

ـ وعندما أراد مونتسكيو (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥) دراسة روح القوانين، لجأ إلى مرجعه الوحيد في التاريخ، إذ إن القانون أفضل شاهد أمكن لأي شعب أن يقدمه لنا؛ وهو لذلك أثر تاريخي لا يضاهيه أثر.[١]

ومن ناحية أخرى أعاد الكثير من الفلاسفة موقف أولئك المخالفين للقول بعلمية التاريخ إلى عهد كان المؤرخ والفيلسوف فيه ممثلاً للبلاط، دائراً في دائرة اهتمامه.

يقول جوزف هورس: «لقد أغرى العظماء من قبلُ بعض كبار الكتاب، فجعلوهم يعملون لفائدتهم، ومثال ليبنتز[٢] شاهد على ذلك، أما الآن فالعصر عصر اتصال الكاتب بالجمهور اتصالاً عفوياً، والبحث بحث موضوعي في النتائج، لا يستلهم فائدة سياسية يجنيها شخص أو حزب، والعمل عمل علمي بحت في حقل ماضي الإنسان، يستفيد منه كل إنسان، المجهود مجهود مجرّد منزّه في المظهر، لكنه في الواقع طموح إلى إنتاج خصيب، يتفق في جوهره مع اتجاه التقدم البادي في حقل علم الاقتصاد السياسي، والعلوم الفيزيائية، حيث تتحكم العلوم في النظم البشرية»[٣].

وفي هذا الاطار نفسه يأتي نقد كل من (كوندورسيه) و(فولتير) للتاريخ في تلك الحقبة[٤]، إذ لاحظ كوندورسيه: «أنّ تاريخ السياسة والفلسفة والعلوم لم يكن من قبل سوى تراجم لبعض الرجال، بيد أن الجنس البشري إنما هو تلك الكتلة من الأُسر التي عاشت من عمل أيديها، وقد أهملها التاريخ».

ولاحظ فولتير: «أن تاريخ أوربا أصبح مجموعة جسيمة من عقود زواج، وسلاسل نسب، وألقاب متنازعة، تنشر في جميع صفحاتها الغموض والجفاف، وتطمس آثار الأحداث الكبرى والنظم والعادات».

---

(١) جوزف هورس / المصدر نفسه : ٤٤.

(٢) ليبنتز: فيلسوف ومؤرخ ألماني عاش بين (١٦٤٦ و١٧١٦م) اعتمد من قبل أسرة ولف الحاكمة في ألمانية، مؤرخاً ومشرفاً على مكتبة هانوفر، المصدر نفسه: ٣٨، ٤١. ومن المتأثرين به الفيلسوف الألماني الآخر (هردر) المتقدم الذكر. د. أحمد محمود صبحي / في فلسفة التاريخ: ٢٤.

(٣) جوزف هورس / المصدر نفسه : ٤٣.

(٤) جوزف هورس / المصدر نفسه: ٤٦، ٤٧.

ويُرجع إدوارد كار هذا النزاع إلى التحامل الناجم عن الانقسام القديم بين الإنسانيات والعلم، حيث كان مفترضاً أن الإنسانيات تمثل الثقافة العريضة للطبقة الحاكمة، في حين يمثل العلم مهارات الفنيين الذين يخدمون تلك الطبقة، لذا وجدنا أن الحجج المؤيدة لاستبعاد التاريخ عن العلم لا تأتي من العلماء التواقين إلي استبعاد المؤرخين عن صفوة معشرهم، وإنما من المؤرخين والفلاسفة التواقين إلي صياغة وضعية التاريخ بوصفه فرعاً من الآداب الإنسانية، فكلمتي «إنسانيات» و«إنساني» هي في هذا الإطار من مخلفات ذلك التحامل القديم المستند إلى البنية الطبقية للمجتمع الإنجليزي الذي صار من مخلفات الماضي.[١]

خلاصة الاعتراضات والردود:

جمع إدوارد كار وكارل بوبر الاعتراضات والحجج التي يستند إليها التميز بين التاريخ وبين العلوم الطبيعية، وأهمّها:

١ ـ إن التاريخ يتعامل مع الاستثنائي والخاص، في حين يتعامل العلم مع العمومي والشمولي، لذا فالتعميم الذي هو أساسي في المنهج الفيزيقي، هو غير ممكن في التاريخ.

٢ ـ إن التاريخ لا يعلّم أي درس.

٣ ـ إن التاريخ غير قادر على التنبوء.

٤ ـ إن التاريخ ذاتي بالضرورة، فهو منحرف إذن عن الموضوعية.

٥ ـ إن التاريخ على نقيض العلم يتطرق إلى قضايا الدين والأخلاق[٢].

---

(١) ادوارد كار/ ما هو التاريخ: ٧٧، ترجمة ماهر كيالي وبيار عقل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٧٦.

(٢) إدوارد كار / ما هو التاريخ: ٥٦ – ٥٧ ؛ يلاحظ أيضاً : كارل بوبر: ٢٦ – ٣٦ .

ثم أجابا على هذه الحجج بتفصيل مناسب، خلاصته:

١ ـ ان الزعم بأن التاريخ يتعاطى مع الاستثنائي والخاص، في حين يتعاطى العلم مع العمومي والشمولي، يستند إلى سوء فهم. إن استخدام اللغة بحد ذاته يلزم المؤرخ، على غرار العالم، بالتعميم. لقد كانت الحرب البولينزية والحرب العالمية الثانية مختلفتين كلياً، وكان كل منهما حدثاً استثنائياً، ولكن المؤرخ يسميهما كليهما حرباً. وحينما كتب غيبون (Gibbon) عن تثبيت أركان المسيحية على يد قسطنطين وعن نهوض الإسلام بوصفهما ثورتين، فانه كان يطلق صفة عمومية على حدثين فريدين. ويفعل المؤرخون الحديثون الشيء نفسه حينما يكتبون عن الثورات الإنجليزية والفرنسية والروسية والصينية.

فالمؤرخ ليس معنياً بالاستثنائي في واقع الأمر، وإنما بما هو عمومي في الاستثنائي. ويلجأ المؤرخ باستمرار إلى استخدام التعميمات لاختبار الأدلة التي يملكها، فإنه لمن الخطأ القول إن التعميمات أمر غير مألوف في التاريخ، فالتاريخ ينمو بفضل التعميمات. وبعبارة إلتون (Elton): «إن ما يميز المؤرخ عن الذي يكتفي بتجميع الوقائع التاريخية هو التعميم» وكان بوسعه أن يضيف أن الشيء نفسه يميز عالم الطبيعة عن هواة الطبيعة الذين يقومون بتجميع العينات الطبيعية.[١]

٢ ـ بعد إثبات حقيقة التعميم في التاريخ، تصبح الإجابة على الحجة الثانية، في إمكان التعلم من التاريخ، واضحة، فالنقطة الحقيقية بالنسبة للتعميم هي أننا نحاول من خلالها أن نتعلم من التاريخ، وأن نطبّق الدرس المستقى من سلسلة من الأحداث على سلسلة أُخرى.[٢]

٣ ـ أما القول بعدم قدرة التاريخ على التنبؤ، فهي قضية محاطة بنسيج من سوء

---

(١) إدوارد كار / ما هو التاريخ : ٥٧ ـ ٦١، أيضاً: كارل بوبر / بؤس التاريخية : ١١٢ ـ ١١٨ .

(٢) إدوارد كار / ما هو التاريخ : ٦١ ـ ٦٢ .

الفهـم، فمـن ناحـية: إن المـدخل إلـى التنبـؤ فـي الـتاريخ يكمـن فـي التمييـز بـين العـام والخـاص، بـين الشـمولي والمفـرد، فالمـؤرخ وهـو ملزم بأن يعمّم، إنما يوفر بعمله هذا توجـيهات عمومـية للعمـل المقـبل، تمتاز بأنها سليمة ومفيدة، لكن ليس بوسعه أن يتنبأ بأحـداث محـددة، لأن المحـدد هـو مفـرد، ولأن عنصـر الصـدفة يـدخل ضـمنه، وهذه القضـية واضحة حتى في الأمثلة العادية، فهو يستطيع أن يتنبأ بأن ثورةً سوف تحصل في بلـد معـين في المستقبل القريب، إذا ما أقدم أحد على تفجيرها، أو إذا لم تقم الحكومة بـأي شـيء لمـنعها، وقـد يـرافق هـذا الاسـتنتاج تقديـرات تستند جزئياً إلى مقارنات مع الثورات الأخرى حول المنحى الذي يمكن أن تتخذه قطاعات الشعب المختلفة.

ومـن ناحـية أُخرى فإن قضـية التنبؤ في العلوم الطبيعية نفسـها لا تختلف جوهرياً عنها فـي الـتاريخ، من حـيث كـونها تنبؤات شرطية أيضاً، فقانون الجاذبية لا يثبت أن تفاحة معيـنة سـوف تسـقط علـى الأرض، فقـد يسـارع أحـد لالـتقاطها قـبل أن تسـقط. وقانون البصـريات الـذي يـنص علـى أن الضـوء يسـير في خط مستقيم، لا يستطيع أن يقطع بأن شـعاع ضوء معين سوف لن ينكسر أو يتبعثر بفعل جسم ما يعترض مسيره. وهذا لا يعني أن استدلالات المؤرخ تماثل استدلالات الفيزيائي في دقّتها، لكن المراد هو أن طرقهما ليست متباينة من حيث الجوهر.[1]

٤ ـ فحـوى الحجـة الـرابعة هـي أن الـذات والموضوع في العلوم الاجتماعية ـ ومنها الـتاريخ ـ ينتميان إلى الفئة نفسها، ويتبادلان التأثير كل على الآخر. فالمؤرخ ليس مراقباً مسـتقلاً ينتمـي إلـى فصـيلة أخـرى وهـو يسـجل تاريخ البشر، وهذا يعني أن وجهة نظر المؤرخ تدخل بصورة نهائية في كل ملاحظة يقوم بها.

هـذا الـزعم أنـتجه تصـور الانقسـام الحـاد بين الذات العارفة وبين موضوع المعرفة، الـذي اتخذتـه نظـريات المعـرفة الكلاسـيكية حتـى القـرن التاسـع عشـر بتأثيـر «العصـر

---

(١) إدوارد كار / ماهو التاريخ: ٦٢-٦٣، يلاحظ أيضاً: كارل بوبر / بؤس التاريخية: ٥٤ ـ ٥٦ و ٦٠ ـ ٦٢.

الذهبي» لولادة وتطور العلم. لكن وجهة النظر تلك قد تعدلت بصورة جذرية بفضل نجاحات العلم الحديث، فلم تعد نظريات المعرفة الكلاسيكية تتلاءم مع العلوم الجديدة، وبخاصة مع الفيزياء. إن الفلاسفة بدأوا يدركون أن عملية المعرفة لا تفصل بين الذات والموضوع بحدّة كما كان متصوراً، وإنما تتضمن قدراً من التداخل والترابط فيما بينهما[1].

ومن ناحية أخرى فإنّ الموضوعية في التاريخ هي موضوعية العلاقة بين الماضي والتفسير، بين الماضي والحاضر والمستقبل.

والمؤرخ الموضوعي، هو الذي يتحلى بخصلتين؛ الأولى: أن يملك القدرة على الارتفاع فوق مجال الرؤية المحدود لوضعه الخاص في المجتمع وفي التاريخ. والثانية: أن يملك القدرة على أن يقذف برؤيته إلى المستقبل بطريقة تمنحه نفاذاً إلى الماضي.

هؤلاء يملكون رؤية بعيدة المدى بالنسبة للماضي وبالنسبة للمستقبل، ويستطيعون استخدام معيار المغزى السليم لاختيار الوقائع، فهؤلاء مؤرخون موضوعيون بالمقدار نفسه: «إن مؤرخ الماضي لا يقترب من الموضوعية سوى بمقدار ما يقترب من فهم المستقبل»[2].

٥ ـ تتضمّن الحجّة الخامسة نقطتين، هما: علاقة التاريخ بالدين، وعلاقته بالأخلاق.

ففي شأن الدين هناك اتجاهات ثلاثة للتاريخ، اتجاه أفرط في هذا الأمر فنسب الوقائع التاريخية بشكل مباشر إلى الآلهة، وهذا اتجاه مناف للعلم، أما الاتجاه الثاني، فبالرغم من إيمانه بوجود إله أعطى التاريخ معناه، إلاّ أنه ربط الوقائع بأسبابها ربطاً علمياً، وسلك السبل العلمية في ترتيب الأحداث الدنيوية.

---

(١) إدوارد كار / المصدر نفسه : ٦٤ ـ ٦٦ .

(٢) المصدر نفسه : ١١٤ ـ ١١٨ .

وبإزاء هذين الاتجاهين وجد الاتجاه الآخر الذي تبنى الوضعية المستقلة للتاريخ، وفصل بين ما أسماه «تاريخ إلهي» و «تاريخ دنيوي» وجعل الأخير هو وظيفة العلمانيين[1].

وهنا نختلف مع إدوارد كار الذي انتقد حتى أصحاب الاتجاه الأخير لكونهم آمنوا أنّ نهاية التاريخ أو هدفه يقع خارج التاريخ، لأنه يصعب عليه التوفيق بين تمامية التاريخ والإيمان بقوة ما فوق تاريخية يستند إليها معناه ومغزاه، بالرغم من أنه لا ينكر على الاتجاهين الثاني والثالث صفتهما العلمية.

ذلك أنّ اكتشاف المؤرّخ ـ القائم على أسس علمية ـ آثاراً ما لقوة فوق تاريخية في مسار التاريخ، لا يقل علمية عن اكتشاف علماء الطبيعة أن الكون المادي له بداية.

إن الأسئلة الخطيرة التي تراكمت بين يدي توينبي حول السر في تكرار «النسج» و«نقض النسج» في المجتمعات والحضارات[2]، لا يكفي عدم التنبه إليها من مؤرخ آخر علماني بحت دليلاً على عدم موضوعيتها.

أما في شأن علاقة التاريخ بالأخلاق؛ فتتلخص الحجة في أن التقييم الأخلاقي الذي يمارسه المؤرخ هو خروج عن الموضوعية من وجهتين، إحداهما: أنه تحكيم للأهواء والدوافع الذاتية، في حين أن من خصائص العلم التجرد عن الأهواء الذاتية. والثانية: أنه بمثابة إخضاع التاريخ لمعيار فوق تاريخي للقيم.

ففي إطار الوجهة الأولى : يمكن ملاحظة أن وجهتي نظر المؤرخ والأخلاقي غير متطابقتين، فالمؤرخ لايُعنى بالسلوك الشخصي لرجل التاريخ إلاّ بمقدار ما أثر ذلك السلوك في الأحداث التاريخية، عندئذ فهو لايخرج عن مجال عمله التقريري، خلافاً للأخلاقي الذي تتركز وجهة نظره حول النوازع الذاتية وتفاصيل السلوك الشخصي.

---

(١) المصدر نفسه : ٦٧ ـ ٦٨.

(٢) الأسئلة التي اختتم بها المجلدات الستة الأولى، انظر: دي. سي. سمرفل / بحث في التاريخ ـ مختصر المجلدات الستة الأولى ـ لتوينبي ٢ : ٢٨٦ وبعدها.

ومن ناحية أخرى فإن الوقائع التاريخية تفترض مسبقاً قدراً من التعليل، وتتضمن التعليلات التاريخية دائماً أحكاماً أخلاقية أو قيمية، لكن هذا لا يفقدها موضوعيتها، لأنها أحكام قائمة أساساً على المقارنة بين الوقائع التاريخية نفسها، وليس على أساس الأهواء الذاتية للمؤرخ.

وفي إطار الوجهة الثانية: ينبغي التميز بين ما هو معيار فوق تاريخي للقيم، وبين ما هو معيار قيمي تاريخي. ففي حين يرى ادوارد كار «استحالة إقامة معيار مجرد وفوق تاريخي يمكن بواسطته الحكم على الأعمال التاريخية» فإنه يرى أن لجوء المؤرخ إلى الأحكام الأخلاقية لا يعني الخضوع لمعيار فوق تاريخي للقيم، ذلك أن العملية التي يتم عبرها إعطاء مضمون تاريخي محدد للمفاهيم الأخلاقية المجرّدة هي عملية تاريخية، إذ إن أحكامنا الأخلاقية تصاغ عبر إطار مفهومي هو بحد ذاته من صنع التاريخ، فإذا كانت المفاهيم بطبيعتها مجردة وشمولية، فإن المضمون الذي يوضع فيها قد تغيّر عبر التاريخ، بين زمن وآخر، ومن مكان لآخر، ولا سبيل إلى فهم ونقاش أية قضية عملية تتعلق بتطبيقها إلاّ بمعايير تاريخية.

إن التاريخ هو الحركة، والحركة تعني ضمنياً المقارنة، وذلك هو السبب في أن المؤرخين ينزعون إلى التعبير عن أحكامهم الأخلاقية بأحكام ذات طبيعة مقارنة ، مثل «تقدمي» و«رجعي» بدلاً من المطلقات المتصلبة مثل «حسن» و«سيّء»، ومثل تلك الأحكام هي محاولات لتحديد المجتمعات المختلفة، أو الظواهر التاريخية، ليس بالعلاقة مع مقياس مطلق ما، وإنما في علاقتها مع بعضها البعض.

بالاضافة إلى ذلك فحين نتمعّن في هذه القيم التي يُزعَم أنها مطلقة وخارجة عن التاريخية فإننا نجد أنها هي الأخرى ذات أصول تاريخية. إنّ انبثاق قيمة معينة أو مثل أعلى معين في زمن ما أو مكان ما، إنما يجد تفسيره في الشروط التاريخية للمكان والزمان. إن المضمون العملي للمطلقات الافتراضية، مثل «المساواة» أو «الحرية» أو «العدالة» يختلف بين حقبة وأخرى، أو بين قارة وقارة، ولكل جماعة قيمها الخاصة

التي تعود بأصلها إلى التاريخ. وعلى هذا فان المعتقدات التي نتمسك بها، ومقاييس الحكم التي نقيمها هي جزء من التاريخ، وهي خاضعة للبحث التاريخي بقدر ما يخضع له أي جانب آخر من أوجه السلوك الإنساني.

ومن هنا فإنه ليس للتاريخ أي تبعية جوهرية لشيء ما خارجه، يميزه عن أي علم آخر[١].

ويوجز إدوارد كار موقفه في أن كلمة «علم» أصبحت تشمل في يومنا عدداً واسعاً من فروع المعرفة المختلفة التي تستخدم الكثير من الطرائق والأساليب المختلفة، إلى درجة أن العبء يقع على الذين يسعون إلى استبعاد التاريخ عن دائرة العلم، وليس على الذين يسعون لإدخاله.[٢]

وهكذا استطاع التاريخ أن يدافع عن نفسه، ليحتفظ بصفته العلمية، حتّى لو اختط لنفسه «منهجاً استثنائياً» كما وصفه لانجلوا وسينوبوس، اللذان رغم تركيزهما على الوثائق التاريخية، وبالأخص على نقد الوثائق، فقد توصلا في خاتمة دراستهما إلى هذا المنهج الذي يحقق فلسفة علمية ينهض بها التاريخ، ليكون واحداً من العلوم القادرة على الخروج بقوانين كلية وتعميمات قائمة على أساس علمي.

فقسما العمل التاريخي إلى ثلاث مراحل، تختص المرحلة الأولى، وهي مرحلة «الأبحاث المفردة» بنقد الوثائق، ثم تدخل الوثائق التي سلّمها النقد المرحلة الثانية، وهي مرحلة «التركيبات الجزئية» التي تكون مستعدة لدخول المرحلة الثالثة، وهي مرحلة «التركيبات الأوسع» أو «الأبنية العامة». «فإذا تخلصت من هذه الأعمال نتائج تتعلق بطبيعة تطور الجماعات وأسبابه، تألفت عن ذلك فلسفة في التاريخ قائمة على قواعد علمية، يمكن للمؤرخين أن يصفوها بأنها تتويج شرعي لعلم التاريخ»[٣].

---

(١) إداوارد كار / المصدر السابق : ٦٨ ـ ٧٧.

(٢) إدوارد كار / المصدر نفسه : ٧٧.

(٣) لانجلوا وسينوبوس / المدخل إلى الدراسات التاريخية : ٢٤٨، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، وأيضاً: جوزف هورس / قيمة التاريخ: ٦٣.

نشأة وتطور فلسفة التاريخ

في أوربا حتى القرن التاسع عشر

عوامل النشأة:

النقلة النوعية التي حدثت للتاريخ في أوربا، من اعتباره حقلاً خاصاً بالأدباء ورجال اللاهوت، إلى اعتباره علماً من العلوم، لم تكن بعيدة القدم في التاريخ، فهي واحدة من الثمرات الحديثة نسبياً للنتائج الفكرية التي ترتبت على ما اصطلح عليه في أوربا بعصر النهضة، والذي امتد لثلاثة قرون، بين عامي ١٤٥٠ و١٧٥٠ من الميلاد.

هذه الفترة هي فترة التوسع الأوربي التي شهدت اتصالاً واسعاً بين الحضارات المختلفة، وكان لها أكبر الأثر على الفكر الأوربي والأنظمة الأوربية، وكانت أقوى العوامل الباعثة على تحويل الفكر وتنشيط البحث في كل مجال، وعلى مستوى البحث التاريخي، فإن المؤرخين في هذه المرحلة قد اندفعوا بحماس للكتابة في تاريخ وآداب الشعوب والبلدان المكتشفة أو المستعمرة:

فكتب بطرس مارتير Pietro Martire (١٤٥٥ ـ ١٥٢٦): «عشرات السنين في العالم الجديد» وكتب جونزالو فرناندزدي (١٤٧٨ ـ ١٥٥٧): «التاريخ العام الطبيعي لجزر الهند».

وكتب ريتشارد إيدن سنة ١٥٥٥ أول كتاب في انجلترا يتناول حركة التوسع الأوربي تحت عنوان: «العالم الجديد في بضع عشرات من السنين».

وهكذا نشط التعرف على تواريخ الشعوب والأمم الأُخرى، الأمر الذي تطور تدريجياً ليبلغ في أواخر هذه الفترة ذروته في الاهتمام.

إضافة إلى التوسع الجغرافي والاتصالات بالشعوب الأخرى والتعرف على تواريخها وحضاراتها، فهناك عاملان كان لهما أكبر الأثر على تطور الفكر والوعي التاريخي، وهما:

الأول: ظهور الفلسفة الطبيعية الناقدة، التي زعزعت الكثير من ثوابت الفكر اللاهوتي المسيحي.

والثاني: التقدم العلمي الكبير في تفسير الظواهر الطبيعية، والذي لم يعد يقتنع بالتفسير اللاهوتي للعالم، وقد اتخذت هذه النهضة العلمية شكلها الفلسفي المنظم والمتكامل بجهود فرنسيس بيكون، ورينيه ديكارت، وجون لوك.

- أوضح بيكون ضرورة اتباع طريقة الاستقراء.

- وفسر ديكارت حركة الكون تفسيراً آلياً.

- وحاول لوك أن يبني المعرفة والحقيقة على الخبرة البشرية.

فنشط الاتجاه الذي اصطلح عليه بـ «العقلانية» في تفسير الظواهر الطبيعية والاجتماعية.

في هذه المرحلة ظهر المفكرون المعنيون بالتاريخ، لينقلوا إليه مناهج العلوم الجديدة، مثل: فيكو، وفولتير، وكوندورسيه، مع ما توفر بين أيديهم من تاريخ الشعوب والأُمم الأُخرى، ليحدثوا في الفكر التاريخي هذه النقلة النوعية، من تاريخ سردي، إلى تاريخ تحليلي، من تاريخ مجزأ، إلى تاريخ عالمي.

وقد تبنى هؤلاء إضافة إلى هذا جملة من الأفكار الهامة التي دخلت الفكر التاريخي لأول مرة في أوربا، من قبيل:

ـ ان المجتمع البشري يتطور تطوراً منتظماً، وفق قوانين معينة، شأنه شأن الطبيعة.

ـ وإن كل شيء في التاريخ البشري هو نتاج علاقة محددة بين السبب والأثر.

ـ والتزموا بوجه عام بنظرية ان الأفكار هي العنصر البارز المسيطر في التاريخ، فركزوا اهتمامهم على التاريخ الفكري، واعتقدوا أن العقل البشري لا يختلف أساساً من مكان إلى آخر في العالم، وأن ما يوجد من اختلافات يعزى إلى اختلافات البيئة الاجتماعية، أي أنماط السلوك والعادات.

واعتقد العقلانيون أن «التقدم» في حركة التاريخ أمر حتمي.

ومن آثار ازدهار هذه الأفكار ازدياد الاهتمام بالتاريخ العالمي، فظهرت في أعمال فولتير (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨) وهيردر (١٧٤٤ ـ ١٨٠٣) محاولات لكتابة تاريخ العالم وفق المنهج الجديد، بصورة اتسمت بالشمول واتضح فيها جانب التعليل والاستنتاج.

ثم ظهرت كتابات جامعة في التاريخ العالمي، أهمها الكتاب الذي وضع لتاريخ العالم منذ بدايته حتى القرن الثامن عشر، والذي ظهر بين سنتي ١٧٣٦ و١٧٦٥م، وشارك فيه جماعة من المؤرخين، وحوى قدراً هائلاً من المعلومات عن كل الشعوب في العصور كافة، وظهرت بعده مؤلفات عديدة في الاتجاه نفسه، فساعد هذا بدرجة كبيرة على خلق مفهوم أكثر شمولاً لتاريخ الجنس البشرى، فأوجد الاهتمام لأول مرة بدراسة الحضارات البشرية بوصفها وحدة متكاملة.(١)

في هذه الأجواء ظهرت فلسفة التاريخ في أوربا الحديثة، وظهرت مقولاتها الأساسية.

فمقولة «الكلية» أصبحت تمثل اهتمام المؤرخ وهو ينظر إلى تاريخ الحضارات بوصفها وحدة متكاملة.

---

(١) يراجع: هاري إلمر بارنز / تاريخ الكتابة التاريخية ١ : ١٩٥ ـ ٢٣٩.

ومقولة «العلية» احتلت موقعها مع المحاولات الأولى لادخال التاريخ في موقعه بين العلوم، وأخذت شكلها الأتم على يد مونتسكيو Montesquieu (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥) في كتابه الذي وضعه بعنوان: «أبحاث في أسباب عظمة الرومان وفي صعودهم وانحطاطهم» الذي صدر سنة ١٧٣٤ معتمداً مبدأ «أن هنالك أسباباً عامة، معنوية أو مادية، تفعل فعلها في كل مملكة، فترفعها، وتحفظها[1]، أو تقلبها» وأن «كل ما يحدث إنما يخضع لتلك الأسباب». وانتقد في كتابه «روح الشرائع» التفسير اللاهوتي للتاريخ، مؤكداً أن سلوك الناس يتبع قوانين أو مبادئ معينة مستقاة من «طبيعة الأشياء».

ويتحدث فولتير عن تطور التعامل مع كلمة «سبب» فيقول: «لم نعد نتحدث عن قوانين تاريخية، بل إنّ كلمة سبب باتت قديمة الطراز، بسبب بعض الالتباسات الفلسفية، وكذلك بسبب ارتباطها المفترض بالحتمية، ولذا يتحدث الناس ليس عن السبب في التاريخ، وإنما عن «التفسير» أو «التعليل» أو عن «منطق الوضع» أو «المنطق الداخلي للأحداث».

ويميز آخرون بين أنواع مختلفة من الأسباب؛ ميكانيكية، أو بيولوجية، أو نفسية، وما إلى ذلك، ويعتبرون السبب التاريخي مقولة بحد ذاتها، بينما يذهب آخرون إلى التأكيد على ما هو مشترك بين كل أنواع الأسباب.»[2]

وكذلك ظهرت مقولة «الغائية»، أو عادت إلى الظهور بطابع جديد أسبغته عليها المدرسة العقلانية، إذ كان الفكر الديني، ممثلاً باليهود ثم المسيحيين بعدهم، هو الذي استحدث عنصراً جديداً كلياً، مفاده وجود هدف يتحرك مسار التاريخ باتجاهه، أي ما يسمى «وجهة النظر الغائية في التاريخ» وهو العنصر الذي منح التاريخ معنىً وهدفاً. وفي عصر التنوير الأوربي أُعيدت من جديد وجهة النظر الغائية، غير أنها أعيدت وفق الرؤية

---

(١) هكذا في المصدر، والظاهر: وتخفضها.

(٢) إدوارد كار / ما هو التاريخ : ٨١، ٨٢.

العلمانية القائلة بأن الإنسان هو محور الكون، وأصبح التاريخ لديهم عبارة عن تقدم نحو هدف كمال وضعية الإنسان على الأرض.[١]

عامل آخر في نشأة فلسفة التاريخ:

ثمة عامل من نوع آخر حفّز في الفكر، بشكل ملحوظ، هذا النوع من الوعي بالتاريخ، ذلك كان المخاطر الخارجية الكبرى التي تهدد المصير، والتي ترافق دائماً انهيار الحضارة العظمى، حيث أثارت على الدوام في العقل المفكر التفكير الجاد في الماضي بحثاً عما يلبّي احتياجاته في الحاضر والمستقبل.

لاحظ نيقولا بردائيف أن عهود النكبات في التاريخ الإنساني كانت دائماً محفزة على التفكير في الماضي وفي المصير، ومثيرة للاهتمام بتفسير التاريخ وتعليله.

ـ فحاول سان أوغسطين أن يفسر التاريخ حين عاصر تداعي العالم القديم وسقوط روما.

ـ وبلغت الحضارة الإسلامية مرحلة تدهورها فألهم ذلك ابن خلدون أن يضع أول نظرية في فلسفة التاريخ.

ـ واجتاح نابليون ألمانيا، فأطلق هيجل عبارته الشهيرة: «إن بومة منيرفا لا تحلّق إلاّ عند الغسق» أي إن أحكم الأقوال لا يصدر إلاّ في أحلك الظروف، فوضع نظريته في فلسفة التاريخ.

ـ وكان تخوف اشبنجلر وتوينبي على مصير الحضارة الغربية بعد الحرب العالمية الأُولى هو الذي شكل نظريتيهما في فلسفة التاريخ.[٢]

---

(١) إدوارد كار / ما هو التاريخ : ٨١، ٨٢.

(٢) محمد جلوب فرحان / الفيلسوف والتاريخ : ١٩.

ظهورهم في عصر النهضة في محاولات جزئية، لم تتناول التاريخ بوجه عام، ولم تبلغ مستوى المحاولة في الكشف عن المعنى الباطني للتاريخ، إلاّ أن جهودهم كانت تتضمّن ما يشير إلى أنهم كانوا يبحثون عنه في مساره الحالي[1]، وإنما تطورت هذه الاسهامات واتسعت في عصر التنوير، وسوف تشمل هذه الفقرة من البحث أبرز فلاسفة العصرين في هذا الميدان:

١ ــ مكيافللي، نيقولا Niccolo Machiavelli (١٤٦٩ ــ ١٥٢٧):

لم يكن مكيافللي فيلسوفاً، ولا كان مؤرخاً بالمعنى الحرفي للكلمة، وإنما كان سياسياً وعسكرياً، إضافة إلى كونه شاعراً وأديباً.

نظر مكيافللي إلى التاريخ في إطار السياسة التي تهدف إلى السلطة، وتُمسك بها بقوة، وفي هذا الاطار لا محل للاعتبارات الأخلاقية، ومن هنا انطلقت مقولته الشهيرة «الغاية تبرر الوسيلة». ومع ذلك فقد كان له دور ريادي في كتابة التاريخ بطريقة حديثة في كتابه (تاريخ فيرنتسه)[2]، من خلال محاولته اكتشاف أنماط عامة تفسّر أسباب الأحداث، وفي اعتماد المنهج النقدي المقارن في كتابيه (الأمير) و(مقالات).

وتقوم رؤيتهُ إلى التاريخ على أصالة النزاع في طبع الإنسان، وأن المظهر الأساسي لهذا النزاع هو الصراع الأزلي الدائم بين عامة الشعب من جهة، وبين العظماء والأقوياء من جهة أُخرى، وأن السبب الذي يكمن وراء هذا النزاع هو إرادة القوة والشهوة إلى السيطرة عند القلّة، ونشدان الأمن والاستقرار عند الغالبية العظمى.

وهو في تفصيله أطوار هذا النزاع يبدو مستعيراً أفكار أفلاطون وأرسطو في السياسة المدنية. فهذ النوع من النزاع موجود في «الدولة الفاضلة» كما هو موجود في «الدولة الفاسدة». والنزاع في الدولة الفاضلة يأخذ مكانه داخل حدود معلومة: إنه يتحدد

---

(١) إليان ج. ويدجيري / المذاهب الكبرى في التاريخ: ١٨٣.

(٢) أتم الكتاب سنة ١٥٢٥، ونشر بعد وفاته، سنة ١٥٣٢م، وفيرنتسه هي جمورية فلورانسا الإيطالية كانت مركزاً مالياً وتجارياً، وقد عمل فيها لمدة ١٤ عاماً، مستشاراً ثانياً، وعضواً في لجنة تنفيذية تعنى بالشؤون الداخلية والعسكرية والخارجية. د. عبد الرحمن بدوي / موسوعة الفلسفة ٢ : ٤٦٣.

بالعمل الوطني للخير المشترك الذي يتجاوز المصالح الضيقة، وبالرغبة في احترام القانون وإطاعة السلطة، ومثالها في «روما الجمهورية» حيث نظم النزاع من خلال مجلس الشيوخ والجمعيات الشعبية. أما في «الدولة الفاسدة» فتتفرق الأهواء، وتنحلّ العواطف الدينية، والأمانة المدنية، وروح الواجب المدني، وتزداد الأحزاب وتكثر المؤامرات، ويستشري الترف والتراخي، ويزداد التفاوت بين الثروات، ونموذجها البارز هو «فيرنتسه»[1].

ويصنف النظم السياسية إلى صنفين رئيسيين: مَلَكية، وجمهورية. ولكل منهما أنواع، فالملكية إما أن تكون ملكية محدودة، أو ملكية استبدادية، أو ملكية طغيانية. والجمهورية إما أن تكون جماهيرية، أو متوازنة. وللمتوازنة نمطان: ارستقراطية، وديمقراطية. وجاء هذا التقسيم نتيجة الاستقصاء والملاحظة، ولكل نمط من أنماط الحكم هذه أمثلته في التاريخ.[2]

وبالرغم من أن مكيافللي يركز على سياسة الدولة، إلاّ أنه يضع قوانين تحدد رؤيته في تفسير الأحداث الكبرى، فالثورات الكبرى منشؤها ـ عنده ـ الاستضعاف والاستعباد: «وهكذا كان من الضروري أن يجد موسى شعب إسرائيل عبيداً في مصر، يضطهدهم المصريون، لتكون لديهم الرغبة في اتباعه للنجاة من العبودية.. وكان من الضروري أيضاً أن يعجز رومولوس عن البقاء في ألبا وأن يتعرض للعراء عند ولادته، حتى يتمكن من أن يصبح ملكاً على روما ومؤسساً لشعب فيها.. وكان من الضروري أن يجد كورش الفرس ناقمين على إمبراطورية الماديين، وأن يرى هؤلاء ضعفاء صيّرهم السلام الطويل مخنّثين.. ولم يكن باستطاعة تيزيوس أن يظهر كفاءاته لو لم يجد الأثينيين متفرقين ممزّقين»[3].

وأن انتصار القادة يخضع غالباً لأمرين، هما: حسن الطالع، والكفاءة الشخصية. وفي

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي / موسوعة الفلسفة ٢: ٤٦٥.

(٢) مكيافللي / الأمير: ٥٤ ـ ٥٥، ترجمة فاروق سعيد، دار الآفاق الجديدة، ط ٩، ١٩٨٨، د. عبد الرحمن بدوي / موسوعة الفلسفة ٢: ١٦٥.

(٣) مكيافللي / الأمير: ٨١، ١٩٦.

الجمع بين هذين الأمرين يقول: «وهكذا أتاحت هذه الفرص لهؤلاء الحظ، وتمكنوا بفضل مواهبهم العظيمة من الاستفادة منها لتمجيد بلادهم، ومضاعفة طوالعها ومفاخرها»[1].

أما المحور الذي تدور عليه فلسفته في السياسة المدنية فهو ضرورة أن تحافظ الدولة على سلطانها، وأنّ لها من أجل ذلك أن تتبع أشد الأساليب وحشية لاخضاع الشعب. مقيماً هذا المبدأ على قانون آخر، سيناقض فيه غايته هذه عند المقارنة بقانونه الأول، فهو هنا يقول: «هناك قاعدة عامة بالنسبة للشعوب، إنهم ينتقمون من ظالميهم إذا كانت الأضرار التي لحقتهم من الظلم تافهة، ولكنهم يعجزون عن الانتقام لأنفسهم ممن يلحق بهم أكثر الظلم وأشد الضرر، فخير وسيلة للحاكم هي أن يصب أكبر قدر من الظلم يعجز معه الشعب عن الانتقام»[2].

لكننا قرأنا في قانونه الأول أن الظلم والاستعباد هو دائماً منشأ الثورات الكبرى، وهذا يعني أن سياسة الافراط في الظلم والاضطهاد التي أراد لها أن توطد الحكم، ستكون هي نفسها العلة الضرورية لقيام ثورة كبرى ضد هذا الحكم نفسه!

ولو أنه أراد أن يتحدث عن دورة حياة الدول والممالك، وأنها تتم بهذه الطريقة، لكانت نظريته منسجمة، لكنه لم يرد ذلك، فوقع في رؤيته التناقض وعدم الانسجام: إنه كان يريد أن الغاية المتمثلة في الدولة القوية، تبرر الوسائل وتضفي عليها القداسة، و«الحق ـ عنده ـ مؤسس على النجاح»[3].

فليست «الحرية» هي «العلة»، بل الدولة هي «العلة التي ترسم المسيرة»، لذا فإن هذه النظرية التي «تترجم عن احتقار تام للإنسان» قد وجدت تطبيقها العملي الأخير إلى الآن ـ بنظر إرنست بلوخ ـ في الدولة الهتلرية»[4].

---

(١) مكيافللي / الأمير: ٨٠ ـ ٨١.

(٢) مكيافللي / الأمير: ٦٣.

(٣) إرنست بلوخ / فلسفة عصر النهضة: ١٢٩، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ط ١، ١٩٨٠.

(٤) إرنست بلوخ / فلسفة عصر النهضة: ١٢٥ ـ ١٢٦.

٢ ـ جان بودان (١٥٣٠ ـ ١٥٩٦):

هو أقدم فلاسفة أوربا الحديثة الذين مُنحوا لقب «مؤسس فلسفة التاريخ».

ومع أنه لم يبتعد عن نظرة القرون الأوربية الوسطى للسياسة، فالسلطة عنده هي التي تصنع القانون، وإرادة المَلِك هي القانون الأسمى[١]. إلاّ أن له في فلسفة التاريخ رؤى جديدة استحقّ بها السبق على من تلاه:

فقد ذهب إلى الفصل بين ما هو إلهي وما هو طبيعي في الكون، مع محاولة التوفيق بينهما، فالتاريخ يشمل الطبيعة والله معاً. والإنسان بتركيبه المزدوج من جسد وفكر، أو روح، يمتلك بعض المميزات التي تنظم العالم المادي والعالم الإلهي.

إن الإلهي يجب أن يعتبر غير قابل للتغيير، وكذلك فإن العالم المادي يشكل نظاماً راسخاً، لذا فإن المعالجة الكاملة للتاريخ، التي تُدخل في الاعتبار طبيعة الانسان المزدوجة، يتوجب عليها أن تتضمّن علوم الطبيعة كما تتضمن الدين على حد سواء.

إن التاريخ ينشأ من ابتداع إلهي، وتكون له نهايته على الصعيد الأرضي[٢].

وهو أول من قال بالنظرية البيئية في التاريخ، في أوربا، فآمن بتأثير البيئة على النشاط الانساني، وبالتالي على التاريخ كلّه[٣]، لكنه ليس التأثير الذي تنعدم معه قدرة الانسان على الفعل، فالتاريخ الانساني ليس محدداً تحديداً تاماً بالظروف المادية والعادات الاجتماعية، ولكنه في بعضه يستند إلى حرية الفرد في الاختيار، ويستطيع الانسان الصمود في حدود هائلة في وجه القوى الخارجية، ويستطيع أن يحولها لصالحه.[٤]

وأهم من ذلك كله فهو أول من قال بوجود «قانون شامل» في التاريخ، فلاحظ أن

---

(١) إرنست بلوخ / فلسفة عصر النهضة: ١٣٠.

(٢) إلبان ج. ويدجيري / المذاهب الكبرى في التاريخ: ١٩٠ ـ ١٩١، إرنست بلوخ / فلسفة عصر النهضة: ١٣٠.

(٣) إرنست بلوخ / فلسفة عصر النهضة: ١٢٩.

(٤) ويدجيري / المذاهب الكبرى في التاريخ: ١٩١.

تطور القانون المدني يكشف وجهاً من النظام في التاريخ، لذلك يوجد «قانون شامل» للتاريخ وراء القوانين الخاصة لدى مختلف الشعوب، ودراسة وقائع التاريخ تتيح التحقق من وجود هذا القانون الشامل.[١]

وأخيراً، يرى بودان أن للتاريخ مسيرة عامة باتجاه التقدم، مع أنه تقدم إجمالي تتخلله حقب من الانحطاط والتراجع.[٢] فهو أول القائلين بنظرية التقدم في التاريخ.

٣ ــ هوبز، توماس Thomas Hobbes (١٥٨٨ ــ ١٦٧٩):

الفيلسوف والمفكر السياسي الانجليزي، الذي تميز بنزعة مغالية في المادية.

وفي نظرته إلى التاريخ لم يتجاوز هوبز حدود السياسة المدنية.

ولما كان يرى أن كل ما هو موجود هو مادة، وكل ما يتغير هو حركة، وأن المبدأ الأول والأساس والنهائي لكل شيء هو المادة والحركة[٣]، فإن كل نظرية عنده هي نظرية أجسام، وحتى الفلسفة، ما هي إلاّ نظرية حركة الأجسام، بما فيها المواطنون (الأفراد) بوصفهم أجسام المجتمع الفردية[٤].

ولكي تدخل السياسة المدنية والأخلاق نطاق هذه الفلسفة، فهو يعرّف نوعاً ثانياً من الأجسام، بعد الأجسام الطبيعية، وهو الذي تضعه إرادات الناس واتفاقهم، ويسمى بالدولة، وهو موضوع الفلسفة المدنية، والأخلاق ضرورية لهذه الفلسفة لأنها تتناول استعدادات الناس ومسالكهم[٥].

أما كيف نشأت الدولة، وما هي طبيعتها؟ فهو موضوع هوبز في السياسة المدنية في

---

(١) ويدجيري / المصدر نفسه: ١٩٠.

(٢) ويدجيري / المصدر نفسه: ١٩٠.

(٣) د. عبد الرحمن بدوي / موسوعة الفلسفة ٢ : ٥٥٦.

(٤) إرنست بلوخ / فلسفة عصر النهضة: ١٣٤.

(٥) د. عبد الرحمن بدوي / موسوعة الفلسفة: ٥٥٦.

كتابه الرئيسي: «لوياثان، أو مادة وصورة وسلطة الجماعة الدينية والمدنية» أي الحكومة:

"Leviathan, or the Matter, Form, and power of a Commonwealt Eclesiastical and Civil"

ولوياثان هو اسم الحوت في سفر أيوب، جعله هوبز رمزاً للدولة.

أقام هوبز فلسفته على نظرة خاصة للإنسان، فالإنسان عنده ليس كائناً اجتماعياً بالطبع، كما ذهب أرسطو وغيره، بل هو كائن شرير، حافل بالنقائص، فاسد، خبيث، تدفعه المصلحة الذاتية، وتتحكم فيه الغرائز الأولية من أنانية وجشع، وهو لا يذعن إلا إذا خاف، ولا يحب السلام للسلام، بل فزعاً من نتائج الحرب.

إن «الإنسان للإنسان ذئب، والكل في حرب ضد الكل، والواحد في حرب ضد المجموع»[1].

والناس بطبيعتهم أيضاً يخضعون لغريزة البقاء، وإحساسات اللذة والانزعاج، ونتيجة لهذا فإن الناس يبحثون، إطاعة منهم لغريزة بقائهم، عن الذي يسبب لهم لذة، ويهربون من الذي يسبب لهم انزعاجاً، فيتحركون بدافع مصالحهم نحو إيجاد «العقد الاجتماعي للأفراد» الذي يتمثل في مجتمع تسوده القوانين، فيزول الخوف والنزاع.

وهكذا تكون «غريزة البقاء» بوصفها نظرية الحركة المنظمة لعدد كبير من الأفراد المدفوعين بمصالحهم[2]، هي العلة في نشأة الدولة والنظم الاجتماعية.

والمجتمع البدائي هو مجتمع ذئاب، والذئاب تتشارك ـ حسب هوبز ـ كي تضع نفسها في مأمن من شر بعضها لبعض، تاركة ذئباً واحداً فقط مكلفاً بالدفاع عن المجتمع[3].

---

(١) إرنست بلوخ / فلسفة عصر النهضة: ١٣٦، ١٣٧، د. عبد الرحمن بدوي / موسوعة الفلسفة: ٥٦٠، إلبان ج. ويدجيري/ المذاهب الكبرى في التاريخ: ١٨٦.

(٢) إرنست بلوخ / فلسفة عصر النهضة: ١٣٦.

(٣) إرنست بلوخ / فلسفة عصر النهضة: ١٣٧.

وهكذا تكون طبيعة العقد الاجتماعي عند هوبز، إذ يتخلى جميع الأفراد عن حقوقهم الخاصة، ويخضعوا لإرادة واحدة، إرادة فرد، أو جمعية، تتولى فرض نفسها على الآخرين.

وإذا ما عيّن الحاكم فعلى المواطن الخضوع والطاعة المطلقة له، ولا يجوز سياسياً ولا قانونياً وضع حدود قانونية على سيادة الحاكم، لأن الحاكم غير ملزَم بأي عقد، ولا حقوق قانونية للرعية إلاّ تلك التي منحهم إياها الحاكم، وهو لا يخضع للقانون المدني، بل إن إرادته هي التي تعطي القوانين سلطتها ونفوذها. «إنها السلطة، لا العقل، صانعة القانون»[1].

«فلسنا إذن أمام اجتماع حرّ، بل أمام خضوع لـ «وحش يحمي» نال اسم رئيس واحد، عاهل، ملك، فهذا الذئب ليس مربوطاً بالعقد الاجتماعي، لقد سمح له بأن يبقى ذئباً، يستطيع العضّ والضرب بمساعدة ترتيبات جزائية، سجون، ومشانق... ذلك شيء فظيع، إذ هو أيديولوجيا الحكم المطلق، النظام المطلقي المطلق بغير حدود»[2].

أما الدين، الذي لا محل له في فلسفة مادية بحتة، تنفض يدها تماماً من الدين، فإنه يأخذ عند هوبز دوراً آخر يحدده الحاكم، فالدين قادر على مساندة الحاكم المركزي بإشاعته الخوف من قوى غير مرئية، حتى إذا كانت غير موجودة، فالدولة بحاجة إلى إرهابات الدينونة إذا كشفت المشنقة أنها غير كافية لأن تقمع في الإنسان طبيعته الذئبية، لكن هذه القوة (الدين) مشروطة بقبول الدولة، فإذا كانت الدولة تؤيدها فهي تكون ميدان الدين، أما إذا كانت الدولة لا تؤيدها فتسقط إلى مستوى التطيّر الباطل، فالدولة سوف تتصرف بها وفق حاجاتها[3].

وأنظمة الحكم عند هوبز على ثلاثة أشكال: المَلَكية، والارستقراطية، والجمهورية.

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي / موسوعة الفلسفة: ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، إرنست بلوخ / فلسفة عصر النهضة: ١٣٧.

(٢) إرنست بلوخ / فلسفة عصر النهضة: ١٣٧.

(٣) إرنست بلوخ / المصدر نفسه: ١٣٨.

أما الأشكال الظاهرية الأخرى فهي في نظره مجرد انعكاسات لمواقف، فإذا كره إنسان المَلَكية، مثلاً، سمّاها طغياناً. ثم يفضل هوبز النظام الملكي على سائر الأنظمة لأنه في نظره أفضل وسيلة لتحقيق السلام والأمان، إذ إنّ مصلحة المَلك هي مصلحة الرعية، ما هو خير للمَلك هو خير للشعب.[1]

وأخيراً تبقى لهوبز وجهة نظر أخرى استفاد منها فلاسفة التاريخ في دعم الرؤية العلمية للتاريخ، على عكس ما أراده هوبز، فهو يرى أنه «ليس بإمكاننا معرفة موضوع ما، إلا بالقدر الذي فيه نحن أنتجناه بأنفسنا، وبما أننا أنتجنا كل الموضوعات الرياضية، فبوسعنا معرفتها حتى النهاية، ولذا فالرياضة هي على سبيل الامتياز أداة كل تقييم للعالم بوصفه طبيعة».

فلاحظ فيكو Vico أن هذا الانتاج لا يمكن تطبيقه على العالم بوصفه طبيعة، إذ إن البشر لم يصنعوا الطبيعة، بل التاريخ.

كما استفاد منها ماركس: أن معرفة التاريخ أسهل من معرفة الطبيعة، إذ إن تاريخ البشر يتميز عن تاريخ الطبيعة في كوننا صنعنا الأول، لكننا لم نصنع الثاني.[2]

٤ ـ فيكو: جامباتيستا Giambatista Vico (١٦٦٨ ـ ١٧٤٤):

«أبو فلسفة التاريخ» بحسب الكثير من فلاسفة أوربا[3]. «هو الفيلسوف الايطالي الذي هجر الموقف النفعي للتاريخ الذي ميز النهضة الايطالية، وأتم في مجال التاريخ ما حقّقه بيكون بالنسبة للاستقصاء في العالم الطبيعي، وكان بهذا أحد مؤسسي علم التاريخ»[4].

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي / المصدر السابق: ٥٦٢.

(٢) إرنست بلوخ / المصدر نفسه: ١٣٤.

(٣) إلمر بارنز / تاريخ الكتابة التاريخية ١ : ٢٦٥، ويدجيري / المذاهب الكبرى في التاريخ: ١٩١.

(٤) ويدجيري / المذاهب الكبرى في التاريخ: ١٩١.

عمله الرئيسي في مجال علم التاريخ وفلسفة التاريخ هو «مبادئ علم جديد عن الطبيعة المشتركة للشعوب» الصادر سنة ١٧٢٥م.

انطلق فيكو من المبدأ الذي صاغه هوبز، ولكن باتجاه معاكس: فإذا كان صحيحاً أن موضوعاً من المواضيع لا يمكن أن يعرف إلا بقدر ما نحن أنتجناه، فان الطبيعة لا يمكن أن تُعرف لأننا لم نصنعها نحن، وبالمقابل نستطيع جيداً معرفة التاريخ الذي صنعه البشر[1]: «عندما يصف الأشياء كذلك من خَلقها نفسه فإن التاريخ يأخذ عندئذ في أعلى درجاته صفة من اليقين»[2]. فكان فيكو، انطلاقاً من هذا المبدأ، يؤكد أن معرفة الأفكار والأشخاص والحوادث المتغيرة في التاريخ، توفر اطمئناناً أكثر مما يزعمه أولئك الذين لا يمنحون قيمة إلا للرياضيات والطبيعة[3]. لذلك يجب أن يرتبط التاريخ بالمعطى التجريبي، ويستطيع بالنسبة لهذا المعطى أن يصوغ احتمالات، لا برهاناً منطقياً، إلا أن الناس يستطيعون أن يتوصلوا إلى معرفة للفعاليات الانسانية أكثر تعمقاً منها لمملكة الطبيعة[4].

يرى فيكو أن للتاريخ حركة دائرية متكررة على الدوام، تتمثل في أدوار ثلاثة متعاقبة، غير أن هذه الحركة ليست كحركة العجلة التي تدور حول نفسها، ولكنها حركة حلزونية، لأن التاريخ لا يعيد نفسه على نفس النمط، ولكنه يأتي بصورة جديدة، فالتاريخ إذن في تجدد دائم[5].

وهذه الأدوار الثلاثة هي:

أ ـــ دور الآلهة: الذي ظهر أولاً في العهد البدائي، ويميزه حكم الظلام والخوف والسحر، ولغة الشعر، أو لغة الحكمة الشعرية، إنه عهد الثيوقراطية.

---

(١) إرنست بلوخ / فلسفة عصر النهضة: ١٤١.

(٢) ويدجيري / المذاهب الكبرى في التاريخ: ١٩٢.

(٣) ويدجيري / المصدر نفسه: ١٩٢.

(٤) ويدجيري / المصدر نفسه: ١٩١.

(٥) د. أحمد محمود صبحي / في فلسفة التاريخ: ١٤١ ـ ١٤٢.

ب ـــ دور الأبطـــال: أو العهـد البطولـي الـذي يحكمـه رجال أشدّاء، وتسود فيه الارستقراطية.

ج ـ دور الانسان: الـذي اعترف الناس فيه بأنهم متساوون في الطبيعة، نتيجة لذلك أقامـوا خلالـه جماعـات شعبية بدائـية، ثـم ممالك، مكونة كلاهما من أشكال الحكومة الانسانية، فهو عصر الديمقراطية.

ولقـد مـرت جمـيع الشعوب بمراحل هذا التطور، وبعدئذ سقطت في البربرية، ومنذ ذلـك الحين تتكـرر العملـية، في تعاقب دوري، تتصل نهاية الدور الثالث بالدور الأول، إما لنفس الأمة، أو لأمة أُخرى[1].

وإلى جانب هذا آمن فيكو بـ «العناية الالهية» حيث يقول: «إن العلم الجديد، جديد بأحـد سماته الرئيسية؛ برهان لواقعة العناية التاريخية، إذ يجب أن يوجد تاريخ لأشكال النظام الـذي منحته العـناية لمدنـية الجنس البشري الكبرى في معزل عن بصيرة الناس ومآربهم، وفي الغالب على عكس مشاريعهم»[2].

ويعطي العناية معنيين: العناية العامة، والعناية الخاصة، فالعناية العامة تظهر في قوانين الطبيعة وفي عملية التاريخ المنظمة[3]، فالتاريخ لا يبتدعه الناس فحسب، ذلك أن العناية تقـود أحياناً إلى نتائج لم تخطر في بالهم[4]. أما العناية الخاصة فتكون في ما يقود الناس إلى نمط الحياة الأكمل.[5]

ويعترف فـيكو بأنـه اقتبس مـن أفلاطـون التصـور الـذي احتوى في إطاره معالجته

---

(١) بلوخ / فلسفة عصر النهضة: ١٤٢، ويدجيري / المذاهب الكبرى في التاريخ: ١٩٤، د. أحمد محمود صبحي / في فلسفة التاريخ: ١٤٢.

(٢) ويدجيري / المذاهب الكبرى في التاريخ: ١٩٣.

(٣) ويدجيري / المصدر نفسه: ١٩٥.

(٤) ويدجيري / المصدر نفسه: ١٩٣.

(٥) ويدجيري / المصدر نفسه: ١٩٥.

للتاريخ[1]، لا سيما مبدأ العناية الإلهية، حيث يقول: «إن أفلاطون الإلهي يؤكد بأن العناية توجه سير الشؤون الانسانية»[2].

٥ ـ مونتسكيو AlBaron Charles de Montesquies (١٦٨٩ــ١٧٥٥):

المؤرخ والمفكر السياسي الفرنسي، الذي وصفه بعضهم بمؤسس فلسفة التاريخ، وعدّه آخرون واضع الحجر الأساس للطريقة العلمية في التاريخ[3].

تناول مونتسكيو التاريخ في كتابه «روح القوانين» أو «روح الشرائع» الصادر سنة ١٧٤٨، كواحد من الموضوعات العديدة التي ضمّها الكتاب. وتركز بحثه في العلل والمعلولات في التاريخ، لا في مغزاه، لا سيما في كتابه الآخر «تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحلالهم» الذي كتبه سنة ١٧٣٤م. يقول مونتسكيو: «ليست الصدفة هي التي تحكم العالم... إن هناك أسباباً عامة، معنوية أو مادية، تؤثر في كل حكومة، تخلقها، أو تحافظ عليها، أو تدمّرها. وكل الأحداث خاضعة لهذه الأسباب، وإذا تصادف أن دمّرت معركة واحدة ـ أي سبب فرد ـ دولة ما، فإن سبباً عاماً هو الذي خلق الموقف الذي جعل هذه الدولة تنهار بسبب هزيمتها في معركة واحدة»[4].

فهو أول من تحدث عن «العلمية» في التاريخ بهذا القدر من العمق والاتساع، ليكتشف من خلالها العوامل التي تشكل طبيعة المجتمع وشكل الحكومة وقوانين الدولة، ليعطي العوامل الطبيعية من المناخ والموقع الجغرافي وطبيعة الأرض، الدور الأكبر في توجيه مسار التاريخ.

ففي مستهل الباب الرابع عشر من «روح الشرائع» والذي وضعه بعنوان «صلة القوانين بطبيعة الاقليم» يقدم فكرته العامة التي تقول إنه: «إذا كان من الصحيح أن

---

(١) ويدجيري/ المصدر نفسه: ١٩١، عن فيكو في سيرته الذاتية التي كتبها سنة ١٧٤٣.

(٢) ويدجيري / المصدر نفسه: ١٩٣، عن فيكو في كتابه «فاتحة العمل».

(٣) ويدجيري / المصدر نفسه: ١٩٧.

(٤) د. عبد الرحمن بدوي / موسوعة الفلسفة ٢ : ٤٨٩، عن (تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحلالهم).

سجية النفس وأهواء القلب تختلفان إلى الغاية في مختلف الأقاليم، فإن على القوانين أن تكون تابعة لاختلاف هذه الأهواء واختلاف هذه السجايا»[1].

فالمناخ من خلال آثاره على الجسم الإنساني يشكل مزاج الإنسان وأخلاقه وعاداته وطباعه، من هنا يأتي الفارق بين طبائع الناس في المناطق الباردة، وطبائع سكان البلدان الحارة «فترى شعوب البلاد الحارة هيّابة كالشّيب، وترى شعوب البلاد الباردة باسلة كالشبان»[2].

«وقد تكون حرارة الاقليم من الشدة ما يكون الجسم معه بلا قوّة مطلقاً، وحينئذ ينتقل انحطاط القوة إلى الروح، فلا يكون حبّ اطلاع، ولا مشروع كريم، ولا شعور فيّاض، وهنالك تكون الميول سلبية تماماً، وهنالك يكون الكسل سعادة، وهنالك يكون معظم ألوان العذاب أسهل احتمالاً من عمل الروح، والعبودية أسهل احتمالاً من قوّة الروح التي هي ضرورية ليسيّر الانسان نفسه بنفسه»[3]، «ولا ينبغي أن يحار إذن من أن جبن شعوب الاقاليم الحارة جعلها عبيداً دائماً تقريباً، وأن شجاعة شعوب الأقاليم الباردة أبقتها أحراراً، فهذه نتيجة تنشأ عن علّتها الطبيعية»[4]. وعلى هذه الفوارق سوف تترتب الكثير من الأنظمة الاجتماعية المتفاوتة أيضاً، فهو يرى أن نظماً اجتماعية مثل نظام تعدّد الزوجات، وتحريم الخمر، وحجاب النساء، هي من طبائع المناطق الحارة، ويجعل هذه الفوارق واحدة من الأسباب التي وجد الإسلام بها سهولة كبيرة في الاستقرار بآسية، وصعوبة عظيمة في الانتشار بأوروبة[5].

ومن الطبيعي أن تؤدي جودة الأرضين في بلد إلى الخضوع، فأهل الأرياف بفعل كثرة اشتغالهم وانهماكهم في شؤونهم الخاصة، ليسوا كثيري الغيرة على حريتهم..

---

(١) مونتسكيو / روح الشرائع ١ : ٣٢٩، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٥٣.

(٢) مونتسكيو / المصدر نفسه ١ : ٣٣٠.

(٣) المصدر نفسه ١ : ٣٣٣، ٣٩١.

(٤) المصدر نفسه ١ : ٣٩٢.

(٥) المصدر نفسه ١ : ٣٣٩، ٣٧٤، ٣٧٦.

وهكذا توجد حكومة الفرد في البلدان الخصيبة غالباً، وتوجد حكومة الجماعة في البلدان غير الخصيبة.. والبلاد الخصيبة سهول لا يمكن فيها منازعة الأقوى، ولذا تخضع له، ويحافظ الجبليون على حكومة أكثر اعتدالاً لأنهم أقل عرضة للفتح(١).

وإلى جانب العوامل الجغرافية هناك عوامل معنوية وأخرى اجتماعية تؤثر في تشكيل قوانين الدولة ونظم الحكم، لكن هذه العوامل نفسها من صنع الطبيعة الجغرافية أيضاً.

فالدين كأهم العوامل المعنوية، هو الآخر متأثر بعوامل الطبيعة في الكثير من أحكامه(٢).

ومع هذا التركيز على دور العوامل الجغرافية، فإنه يرى أن الانسان قادر على توجيهها لصالحه، أما إذا ساد تأثيرها على العوامل المعنوية والاجتماعية فإن هذا يعني جمود المجتمع وضعف مقدرته على التطور.

وفي السياسة المدنية لا يبتعد مونتسكيو كثيراً عما وصفه أفلاطون وأرسطو، فهو يصنف الحكومات إلى ثلاثة أنماط: الجمهورية، والملكية، والمستبدة(٣)، والجمهورية؛ ديمقراطية، وإرستوقراطية(٤). ولكل واحدة منها مبدأ مناسب لطبيعتها، فالمبدأ في الجمهورية الديمقراطية هو الفضيلة، حيث يشعر من يأمر بتنفيذ القوانين أنه خاضع لها بنفسه وأنه يحمل عبئها(٥). وهذا المبدأ لابد منه أيضاً في الجمهورية الارستوقراطية أيضاً، لكن لزومها والحاجة إليها هنا أقل مما هو عليه في الديمقراطية(٦). أما الملكية

---

(١) المصدر نفسه ١: ٤٠١، ٤٠٢.

(٢) المصدر نفسه ٢: ١٩٩ ـ ٢٠٢.

(٣) مونتسكيو / روح الشرائع ١: ٢٠.

(٤) مونتسكيو / المصدر نفسه ١ / ٣٧، ٤٠.

(٥) مونتسكيو / المصدر نفسه ١: ٣٧ ـ ٤٠.

(٦) مونتسكيو / المصدر نفسه ١: ٤٠ ـ ٤١.

فمبدأها الشرف (الكرامة) حيث تغيب الفضيلة[1]. وأما المتسبدة فالخوف هو الضروري فيها حيث تغيب الفضيلة والشرف[2].

ثم كان مونتسكيو أول من قنَّن ـ في أوربا الحديثة ـ نظام الفصل بين السلطات الثلاث؛ التنفيذية، والتشريعية، والقضائية، وأكد أن الفصل القاطع بينها هو الشرط لوجود الحرية. لأن السلطة التشريعية إذا اتحدت مع السلطة التنفيذية، في سلطة واحدة، فإنها سوف تسن قوانين استبدادية، ثم تنفذها استبدادياً، وكذا إذا ارتبطت السلطة القضائية بالسلطة التشريعية فستكون الحرية اعتباطية، لأن القاضي سيكون مشرعاً أيضاً. وإذا اتحدت بالسلطة التنفيذية فيمكن أن تكون للقاضي سلطة البطش. فلا حرية حقيقية إلا بالفصل بين السلطات الثلاث[3].

٦ ــ فولتير ***Voltaire*** (١٦٩٤ ــ ١٧٧٨):

واسمه الحقيقي (فرانسوا ماري آرويه Francois Marie Arouet) أما «فولتير» فاسم مستعار استخدمه واشتهر به.

وفولتير هو أول من استخدم اصطلاح «فلسفة التاريخ»[4]، وهو مؤسس المدرسة العقلانية في علم التاريخ بوصفه العقل الكبير الموجه لها[5]. ثم هو القائل: «لا ينبغي أن يكتب التاريخ سوى الفلاسفة»[6].

وتتلخص رؤية فولتير في فلسفة التاريخ بما يلي:

---

(١) المصدر نفسه ١ : ٤٢ ـ ٤٥.

(٢) المصدر نفسه ١ : ٤٧.

(٣) المصدر نفسه ١ : ٢٢٨ .

(٤) إدوارد كار / ما هو التاريخ : ١٧.

(٥) إلمر بارنز / تاريخ الكتابة التاريخية ١ : ٢١٦.

(٦) ول ديورانت / قصة الفلسفة: ٢٧٤.

«العقل هو الذي يكمن وراء حركة التاريخ، وغريزة الانسان التي تدفعه إلى المجتمع يدعمها العقل.

وثمّة ثلاثة أشياء تؤثر على فكر البشر: المناخ، ونوع الحكم، والدين.

وهذه هي الوسيلة الوحيدة لتفسير لغز العالم.

وحركة التاريخ في تقدم، فإن الانتصارات البشرية على الأشياء، وتناحر الجماعات البشرية، وتقدم الأخلاق والعلوم والفنون، كل هذا جرى بصورة طبيعية، وكل هذا سيستمر متزايداً كلما توسع أفق العقل البشري»[١].

فهو إذن من أوائل القائلين بسيطرة العقل على التاريخ، وبنظرية التقدم في حركة التاريخ.

وينظر فولتير إلى التاريخ على أنه في أساسه نتاج احتكاك الأفكار والحضارات.. فالمسيحية جاءت لتتحدى الوثنية، والإسلام دخل في صراع مع المسيحية، والمذهب البروتستانتي ظهر يتحدى الكاثوليكية التي كانت سائدة في العصور الوسطى، أما عصر فولتير نفسه فقد تغلّب فيه العقل على كل الخرافات وشتّى البدع.[٢]

وكان فولتير، كواحد من مؤسسي المدرسة العقلانية، ينكر نظرية العناية الإلهية، ويميز بين نوعين من العناية: العناية الكلية، والعناية الجزئية؛ وقد أنكر العناية الجزئية، أي تدخُل الله تعالى بجزئيات الكون والحياة، لأنه يعتقد بأن الله خلق الكون كله وفقاً لقوانين ثابتة لا يمكن أن تتغيّر، أما العناية الكلية فيقصد بها وجود نظام كوني قائم على قوانين كلية ثابتة[٣].

---

(١) أندريه كريسّون / فولتير ـ حياته، آثاره، فلسفته: ٨٢، ترجمة الدكتور صباح محيي الدين، منشورات عويدات، بيروت، ط ٢، ١٩٨٤م.

(٢) إلمر بارنز / تاريخ الكتابة التاريخية: ٢١٨.

(٣) د. عبد الرحمن بدوي / موسوعة الفلسفة ٢ : ٢٠٧.

ويعتبر كتابه «مقالة في سلوك الأمم وروحها» الصادر سنة ١٧٥٦م، أول تاريخ عالمي بالمعنى الحقيقي للعبارة ـ بالرغم من عدم إتمامه خطة الكتاب التي وضعها ليكون كتابه هذا تاريخاً شاملاً لثقافة كل العصور وكل الشعوب ـ لأنه يعتبر بحق أساس تاريخ الحضارة بمعناه الحديث، وهو أول عمل ينصف غير المسيحيين، وخاصة الشرقيين والمسلمين، ويقرّ بدورهم الذي أسهموا به في تطوير الحضارة الأوربية[١].

لقد اكتشف فولتير أن تاريخ الحضارة هو الطريق الوحيد الذي ينتظم فيه كل تاريخ المدنية، فعزم أن لا يتناول الملوك بل الحركات والقوى والجماهير، ولا يتناول الدول بل الجنس البشري، ولا يتناول الحروب بل سير وتقدم العقل البشري.

فأنتج بذلك أول محاولة منظمة لتتبع مجاري الأسباب الطبيعية في تطور العقل الأوربي، هذه المحاولة قد اعتبرها البعض أول فلسفة للتاريخ[٢].

فلاسفة آخرون

في هذه المرحلة من تاريخ أوربا، التي ما زلنا في أجوائها، ظهر العديد من الفلاسفة الذين أسهموا بدرجات متفاوتة في إضافات مهمة، عززت بعض الاتجاهات السابقة، وأضافت عليها ما هو جديد ومبتكر في الفكر التاريخي، ومن أهم هؤلاء الفلاسفة:

ـ إدوارد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦): المؤرخ الانجليزي المعاصر لفولتير، اعتبر التاريخ سجلاً لأفكار البشر من الناحيتين الثقافية والأخلاقية، ففي كتابه «تاريخ انجلترا من غزو يوليوس قيصر حتى ثورة ١٩٦٨» استهدف دائماً إبراز الحقيقة الخاصة بأن الأفكار والأخلاق والدين هي التي تشكل السياسة، واعتبر العصور المسيحية الوسطى عصور

(١) إلمر بارنز / تاريخ الكتابة التاريخية: ٢١٧.

(٢) ول ديورانت / قصة الفلسفة : ٢٧٦.

خرافة، وألف سنة من الفراغ الثقافي، ومنخفضاً هائلاً في الخط البياني للتقدم البشري، وحاول أن يضع قوانين للتقدم مبنية على العمل المشترك للطبيعة والعناية الإلهية.(١)

ـ جان جاك روسو (١٧١٣ ـ ١٧٧٨): فيلسوف سويسري من أصل فرنسي، وهو الآخر معاصر لفولتير وأصغر منه سناً. آمن روسو بالطبيعة الطيبة للإنسان، وبقدرته على التكامل، وعلى حرية الاختيار، وبمبدأ «المساواة الطبيعية» بناءً على أن الإنسان ولد حراً، لكن تطور المجتمع أتاح مجالاً لنشأة ألوان من عدم المساواة المدنية تخالف القانون الطبيعي، فقاد هذا إلى أفضع الشرور، لذا ينبغي على المجتمع أن ينظَّم وفقاً لـ «عقد اجتماعي» يؤمّن المساواة المدنية.(٢)

يقول روسو: «اننا نرى أولاً: وضع قانون وحق الملكية الفردية، ونرى ثانياً: إقامة المحاكم، ونرى ثالثاً وأخيراً: تحويل السلطة الشرعية إلى سلطة استبدادية. فالمرحلة الاولى خلقت الفقراء والأغنياء، والمرحلة الثانية خلقت الضعفاء والأقوياء، والمرحلة الثالثة خلقت العبيد والأسياد، وهي أقصى درجات عدم المساواة التي تنتهي إليها جميع المظالم»(٣).

وآمن روسو بالعناية الإلهية، وبوحدة الكون الذي تديره إرادة واحدة «لأنني أرى كل شيء مرتباً في نظام كلي واحد، وسائراً نحو هدف واحد، وهو حفظ الكل في النظام القائم»(٤).

وفي تكون المجتمعات البشرية ومظاهرها الأساسية ثلاث قضايا قال بها روسو:

أ ـ إن «الملكية الشخصية» هي العامل الأول في تكوين المجتمع المدني، وانتقال

---

(١) إلمر بارنز / تاريخ الكتابة التاريخية ١ : ٢١٩ ـ ٢٢٠، ٢٤٤.

(٢) ويدجيري / المذاهب الكبرى في التاريخ: ٢٠١، ٢٠٢، أندريه كريسّون / روسو ـ حياته، فلسفته، آثاره: ٨٤ ترجمة نبيه صقر، منشورات عويدات، بيروت، ط٤، ١٩٨٨.

(٣) أندريه كريسّون / روسو: ٨٣.

(٤) أندريه كريسّون / المصدر نفسه: ٦٢.

المجتمع من حياة بدائية تسودها الحرية والسلام، إلى حياة مدنيّة، فقدت فيها المساواة، وانقسم الناس إلى عبيد وأسياد.[1]

ب ـ الدولة الصغيرة تكون، نسبياً وبصورة عامة، أقوى من الدولة الكبيرة، أي أكثر تماسكاً، فبقدر ما يمتد الرابط الاجتماعي، فإنه بقدر ذلك يرتخي.[2]

ج ـ النظام الديمقراطي يصلح للدول الصغيرة، المعتدلة الثروة والمساحة، والنظام الارستقراطي يصلح للدول المتأخرة، المعتدلة الثروة والمساحة، أما النظام الملكي فلا يلائم إلا الأمم الغنية والدول الكبرى.[3]

ـ كوندورسيه Condercet (١٧٤٣ ـ ١٧٩٤): عالم الرياضيات، والمؤرخ الفرنسي، الذي دافع عن علم التاريخ.

قال كوندورسيه بنظرية التقدم في التاريخ، فالتاريخ تطور تقدمي للبشرية نحو الحقيقة والكمال والسعادة. وجعل قابلية الكمال قانوناً من قوانين الطبيعة العامة.[4]

وفي قراءة للتاريخ المقارن بين الحضارات قسم كوندورسيه تاريخ الحضارات إلى عشر حلقات، مثلت كل منها مرحلة من مراحل تطور الجنس البشري والحضارة البشرية، وأنّ تسعاً من هذه المراحل قد انقضت فعلاً، وأن الثورة الفرنسية والعلم الحديث قادا الجنس البشري إلى حافّة المرحلة العاشرة التي سوف تخلق عهداً من السعادة والرخاء لم يعرف له مثيل من قبل.[5]

فنظر نظرة متفائلة إلى التاريخ، وقسم طريقه نحو الكمال في خطوات ثلاث، هي:

---

(١) المصدر نفسه: ١٤١ ـ ١٤٤.

(٢) المصدر نفسه: ٩٠.

(٣) المصدر نفسه: ٩٠، ١٢٥.

(٤) وبدجيري / المذاهب الكبرى في التاريخ: ٢٠٢.

(٥) إلمر بارنز / تاريخ الكتابة التاريخية ١: ٢١٤.

تحطيم عدم المساواة بين الأمم، وتقدم المساواة في صميم الشعب، وأخيراً إتمام الإنسان.[1]

ـ هردر، جوتفرد فون (١٧٤٤ ـ ١٨٠٣): المؤرخ والفيلسوف الانجليزي، الذي وضع كتاباً بعنوان «أفكار في فلسفة تاريخ الإنسانية» الذي عدّه البعض أول جهد هام في فلسفة التاريخ.

كان هردر موافقاً لكوندورسيه في إيمانه بأن التاريخ سير إلى الأمام في حركة تقدمية تكاملية، وفي نظرته المتفائلة إلى مستقبل تزول فيه الميول إلى التدمير، وتسود الميول إلى الصيانة والبناء. وفي الوقت الذي كان يرى أن التاريخ البشري بكامله تاريخ طبيعي، فقد آمن بأن الأرض ليست إلا المكان الذي نبلو فيه طاقاتنا ونمارسها، وأن الله هو المهندس وهو علة الطبيعة الأخيرة، أي أنه رأى أن قوانين التقدّم مبنية على العمل المشترك للطبيعة والعناية الإلهية.[2]

وبهذه النتاجات المتراكمة، لهؤلاء الفلاسفة ولآخرين عاصروهم، مثل برنارد دي ماندفيل (١٦٧٠ ـ ١٧٣٣) وآدم سميث (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠) وغيرهما، بهذه النتاجات والاسهامات حددت فلسفة التاريخ، شيئاً فشيئاً، هويتها، وكشفت عن بعض اتجاهاتها، لتصبح منهاجاً واضح المعالم في تناول التاريخ، فكان لهذه النتاجات والاسهامات المتعاصرة، أو المتقاربة زمناً، والمتلاحقة، أكبر الأثر في تحقيق ذلك.

---

(١) ويدجيري / المذاهب الكبرى في التاريخ: ٢٠٢.

(٢) ويدجيري / المصدر نفسه : ٢٠٩ ـ ٢١١، إلمر بارنز / تاريخ الكتابة التاريخية ١ : ٢٤٤.

اتجاهات فلسفة التاريخ

حتى القرن التاسع عشر

برزت أمامنا في البحث السابق عدة نظريات أو اتجاهات في فلسفة التاريخ، مررنا عليها مروراً سريعاً، لنتوقف عندها في مبحث مستقل، مضيفين إليها رؤى أخرى ظهرت لاحقاً، وقد أخذت صداها في وقتها، وربما ما زال لبعضها تقبّل وأنصار يجددون صياغتها ويعززونها بالجديد من البراهين والمناقشات.

ويمكننا أن نحصر أهم هذه النظريات والرؤى والاتجاهات، بست اتجاهات رئيسية متباينة، هي: «نظرية العناية الإلهية»، «نظرية التقدم»، «نظرية التعاقب الدوري»، «النظرية البيئية»، «التفسير العرقي ـ العنصري للتاريخ» و«التفسير البطولي للتاريخ».

وهناك نظريات أخرى مهمة وفّقت بين نظريتين من النظريات الست المذكورة، ففي بعضها تم التوفيق بين العناية الإلهية، والتقدم الطبيعي، وألّفت بعضها بين التقدم وبين التعاقب الدوري.

وسنقف هنا عند كل واحدة من النظريات الرئيسية، وقفة مركزة مختصرة، تقتصر على تقديم مضمون كل نظرية، وأهم رجالها، وما هو ضروري فيها، مع ذكر ما قد يتعلق ببعضها من النظريات الأخرى التركيبية أو التوليفية.

١ ـ نظرية العناية الإلهية:

تعتبر هذه النظرية من أقدم النظريات في تفسير الطبيعة والتاريخ، باعتبارها نظرية دينية بحتة، إلاّ أنها اتخذت في أوربا شكلها الفلسفي في التفسير المسيحي اللاهوتي الذي وضعه سان أوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠م) في كتابه «مدينة الله» معتمداً تطبيقات تاريخية.

وتتلخص هذه النظرية في أن الله تعالى بعد أن خلق هذا العالم لم يكن ليتركه نهباً للمصادفات والعلل الخارجية العرضية، وإنما يشمله بعنايته ويحكمه وفق إرادته. وهذا يعني أن للتاريخ مغزىً، وغاية تحقق هذا المغزى، وقد أحكمها الله منذ خلق العالم.

يقول اوغسطين: «إن الاعتراف بوجود الله، وفي نفس الوقت إنكار معرفته المسبقة بما سيحدث من أمور في المستقبل، يكون هنا جنوناً صريحاً»[١].

ولكن المعرفة هنا ليست مجرد إحاطة علم، لكنّها توجيه فعّال إلى غاية[٢]، فحسب اوغسطين: إنه لغير ممكن أن نعتقد بأن الله يستطيع ترك الممالك الدنيوية خارج «قوانين» العناية، فالعناية خلقت الممالك الإنسانية، فهذه الممالك ليست من ثمار الصدفة أو الضرورة، وبالتالي فإن التاريخ سيكون مسيّراً ومحكوماً من الله، وفقاً لإرادته.[٣]

لذا فإن هذا المبدأ لا ينفصل عن فلسفة السياسة المدنية، ومن هنا تتبع أوغسطين نشأة نوعين من الممالك في الأرض؛ فمنذ ارتكب آدم الخطيئة، ظهر في الإنسان نزعتان: نزعة حبّ الذات، ونزعة حب الله، وهما متضادتان، وبهذا الانقسام نشأ النوعان من الممالك، أو المدن: المدينة الأرضية، وهي مدينة الشيطان القائمة على الخطيئة، والمدينة السماوية، وهي مدينة الله.

---

(١) ويدجيري / المذاهب الكبرى في التاريخ: ١٤٧.

(٢) يوسف كرم / الطبيعة وما بعد الطبيعة: ١٧٠.

(٣) ويدجيري / المذاهب الكبرى في التاريخ: ١٤٨.

وكانت المدينتان مختلطتين حتى ظهر إبراهيم ﷺ، فتميزت المدينتان، فأصبحت مدينة الله في بني إسرائيل، والمدينة الأرضية في سائر الأمم، وقد بلغت ذروتها عند الحضارة الرومانية. ولكنهما مع انفصالهما كانا يتقدمان نحو بعضهما ويمهدان لظهور السيد المسيح، فقد مهّدت له الأولى روحياً، والثانية سياسياً، ووفقاً لتدبير من العناية الإلهية انتهى التمايز بظهور المسيح.

لينتهي أوغسطين من ذلك إلى وجوب اتحاد الجانب الروحي، ممثلاً بالكنيسة، بالجانب المادي، ممثلاً بالدولة، وإنه يجب أن تخضع الدولة للكنيسة، لكي تجعل منها وسيلة لغاية روحية أسمى.[1]

ولقد انتصر لهذه النظرية «نظرية العناية الإلهية» بمفهومها الأساسي الكثير من فلاسفة أوربا في عصري النهضة والتنوير، إذ تقدم التنويه إليها عند: فيكو (١٦٦٨ ـ ١٧٤٤) الذي جعل أحد سمات العلم الجديد هي البرهان لواقعة العناية التاريخية «الإلهية»، إذ منحت هذه العناية التاريخ نظاماً يجري في معزل عن بصيرة الناس ومآربهم، وفي الغالب على عكس مشاريعهم، فالتاريخ لا يبتدعه الناس فحسب، ذلك أن العناية تقود أحياناً إلى نتائج لم تخطر في بالهم.

كما تقدم التنويه إليها عند روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) الذي آمن بوحدة الكون الذي تديره إرادة واحدة، في نظام كلّي واحد، سائر نحو هدف واحد، هو حفظ الكل في النظام القائم.

وممن قال بهذه النظرية أيضاً:

ـــ **بوسويه** Bossuet (١٦٢٧ ـــ ١٧٠٤): أسقف الأكاديمية الفرنسية، أصدر عام ١٦٨٨ كتاباً بعنوان «مقالة في التاريخ العالمي» يرى فيه أن تاريخ البشرية بأكمله توجهه يد القدرة الإلهية.[2]

---

(١) د. أحمد محمود صبحي / في فلسفة التاريخ: ١٥٠.

(٢) د. كميل الحاج / الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي: ٤١٢، مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ٢٠٠٠م.

ـــ ويتكر John Whittaker: في كتابه «تاريخ منشستر» الصادر بين ١٧٧١ و١٧٧٥م، نافس بوسويه إلى حد كبير في قدرته على تلمّس القدرة الإلهية في صنع التاريخ.[١]

ــ شليجل، كارل ويليام فردريك فون (١٧٧٢ ــ ١٨٢٩): في كتابه «فلسفة التاريخ» قدم أهم دراسة تطبيقية في فلسفة التاريخ وفق الرؤية المسيحية. فقرر منذ البدء أن فلسفة التاريخ، من حيث هي روح التاريخ أو فكرته، يجب استخلاصها من الحوادث التاريخية الحقيقية، من مجموع التاريخ. ومن خلال تطبيق رؤيته الدينية لاحظ أن تاريخ الحضارة الإنسانية ليس سوى تاريخ اكتمال تدريجي، ومتقدّم، باتجاه ترميم القضية الأساسية في طبيعة الإنسان، وهي التشبه بالله. ذلك أن النزاع بين المبدأ الطيب والإلهي وبين المبدأ السيء أو الضد، هو بكل دقة، الذي يمسك بالحياة وبالتاريخ البشريين منذ بداية الأزمنة إلى نهايتها. وكل ذلك تجري ملاحظته من خلال العقائد المسيحية الجوهرية، والتي بدونها لا يكون تاريخ البشرية كلها سوى لغز لا يُفقه له كنه، وستبقى مأساة التاريخ البشري العظيمة مجردة من أية حقيقة خاصة. ذلك ما يقرر ضرورة تلمّس سر النعمة الذي ينطوي عليه الخلاص الإلهي للبشرية[٢]. وذلك عن طريق دراسة ما بذلته العناية الإلهية من جهد في سبيل خلاص البشرية وطهرها على مر العصور، منذ الوحي الإلهي الأول، حتى الخلاص الأوسط ومجيء المسيح، ومنه إلى الكمال النهائي.[٣]

وعلى هذا الاتجاه سار العديد من فلاسفة المدرسة الرومانسية،[٤] واستمر هذا الاتجاه في القرن التاسع عشر، وهو قائم حتى الآن في الفكر اللاهوتي المسيحي.

---

(١) إلمر بارنز / تاريخ الكتابة التاريخية ١ : ٢٥٥.

(٢) ويدجيري / المذاهب الكبرى في التاريخ: ١٥٨ ـ ١٦٢.

(٣) إلمر بارنز / تاريخ الكتابة التاريخية ١ : ٢٦٩.

(٤) إلمر بارنز / المصدر نفسه ١ : ٢٥٦.

٢ ـ نظرية التقدم:

لاحظنا أن فكرة التقدم في التاريخ متَضَمّنة في نظرية العناية الإلهية، غير أن هذه الفكرة ستأخذ طابعها العلماني في عصر الأنوار، حيث أن انفصال أغراض العلم عن أغراض اللاهوت قد انعكس على التاريخ. وهكذا احتفظ علمانيو عصر الأنوار، الذين كانوا مؤسسي علم التاريخ الحديث، بوجهة النظر الغائية (اليهودية ـ المسيحية) غير أنهم علمنوا الهدف، فأصبح التاريخ عبارة عن تقدم نحو هدف كمال وضعية الإنسان على الأرض[١].

فخالف فولتير (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨)، وقد تقدم بحثه أيضاً، نظرية العناية الإلهية، وانتقدها بشدة معتبراً التاريخ من صنع الإنسان وحده، فالتاريخ عنده لا يسير وفقاً لمفهوم العناية الإلهية لدى اللاهوتيين، وإنما يسير بمقتضى العقل البشري، نحو الأفضل والأحسن. لقد تحرر الإنسان من الجهالة والخرافة في العصور التي تحكّم فيها العقل. إن التقدم انتصار لقوى النور على الظلام، ليكون العقل هو المرشد. فالقرن الثامن عشر أكثر القرون استنارة وتقدماً، بفضل سيادة النزعة العقلية من جهة، والانجازات في مجال العلوم الطبيعية من جهة أخرى. وعلى المستويين ليس بوسع الانسان إلا أن يتفاءل بالنسبة للمستقبل. ولكن هذا لا يعني أن حركة التاريخ سوف لا تتعرض لمفاجئات وانتكاسات، غير أن التفاؤل بصدد إمكان العقل في إحراز التقدم، هو الأصل.[٢]

وعند كوندورسيه (١٧٤٣ ـ ١٧٩٤) طوى التاريخ البشري مراحل متعددة، في تقدم وتكامل، وهو لن يتوقف، بل إن الإنسانية ستخطو قدماً نحو المساواة والتخلص من العبودية، ويحدو الإنسان الأمل في مستقبل قائم على احترام حقوق الفرد، وتقدم العلم، وبذلك تسير الإنسانية نحو سعادة فكرية وخلقية واجتماعية[٣].

---

(١) إدوارد كار / ما هو التاريخ: ١٠٥.

(٢) د. أحمد محمود صبحي / في فلسفة التاريخ: ١٦٥.

(٣) د. أحمد محمود صبحي / في فلسفة التاريخ: ١٦٩ ـ ١٧٠.

وكان من أبرز رواد هذه النظرية: جان بودان (١٥٣٠ ـ ١٥٩٦) الذي رأى أن للتاريخ مساراً عاماً باتجاه التقدم، مع أنه تقدم إجمالي تتخلله حقب من الانحطاط والتراجع. وكان بودان من القائلين بالنظرية البيئية أيضاً، مع الاحتفاظ بقدرة الإنسان على الفعل والتغيير في وجه القوى الخارجية. وقد تقدم في المبحث السابق.

والقائلون بنظرية التعاقب الدوري، قد ألفوا غالباً بينها وبين نظرية التقدم، فالحركة الدورية للحضارة عند فيكو (١٦٦٨ ـ ١٧٧٤) هي في مسار حلزوني، أي أنها في تقدم مستمر، وهكذا لاحظ يوحنا جويرس Johann Goerres (١٧٧٦ ـ ١٨٤٨) أن المراحل التي طواها الإنسان في تاريخه، والمطابقة للمراحل التي يمر بها الفرد في حياته، إنما تمثل مراحل التقدم نحو النضوج[١].

ووضع هردر قوانين للتقدم مبنية على العمل المشترك للطبيعة و«العناية الإلهية»[٢].

لقد طبعت نظرية التقدم بطابعها الفكر الأوربي في القرن التاسع عشر، ومما ساعد على ذلك، تقدم علوم الطبيعة، ثم شيوع نظرية دارون في تطور الأنواع، والانتخاب الطبيعي.

لكن سؤالاً مهماً واجه فكرة التقدم كما قال بها فلاسفة عصر التنوير، الذين اعتبروا قوانين التاريخ مساوية لقوانين الطبيعة، من ناحية، وقالوا بالتقدم من ناحية أُخرى، فما هو الأساس الذي يسمح باعتبار الطبيعة تقدمية؟

هيجل، في بدايات القرن التاسع عشر، هو الذي أجاب على هذا السؤال بإجراء تمييز صارم بين التاريخ الذي اعتبره تقدمياً، والطبيعة التي تفتقد لهذه السمة. ثم جاءت نظرية دارون لتجعل الطبيعة تقدمية على غرار التاريخ، من خلال الخلط بين الوراثة البيولوجية التي هي مصدر التطور، وبين الاكتساب الاجتماعي الذي يشكل مصدر

---

(١) إلمر بارنز / تاريخ الكتابة التاريخية ١ : ٢٦٩ .

(٢) إلمر بارنز / تاريخ الكتابة التاريخية ١ : ٢٢٤ .

التقدم في التاريخ. لكن الأمر يقتضي التميز بين الاثنين، التطور البيولوجي والتقدم، فالإنسان لم يتعرض لأي تغير بيولوجي محسوس منذ بدأ التاريخ المكتوب، على الأقل، وأما التقدم عبر الاكتساب فيمكن قياسه بمعيار الأجيال. فالإنسان الحديث لا يملك دماغاً أكبر، ولا قدرة أصلية على التفكير أعظم من سلفه الذي عاش قبل خمسة آلاف سنة، ولكن فعالية تفكيره تضاعفت مرات عدة عبر التعلم، وعبر إدخال تجربة الأجيال السابقة ضمن تجربته. إن عملية نقل الميزات المكتسبة هي أساس التقدم الاجتماعي، وإن التاريخ هو التقدم عبر نقل المهارات المكتسبة من جيل إلى آخر[١].

٣ ـ نظرية التعاقب الدوري:

هي أيضاً من النظريات الأكثر قدماً في تفسير التاريخ، أما في عصر التنوير فأخذت شكلها الجديد عند فيكو (١٦٦٨ ـ ١٧٤٤) في أن لكل أمة أدوار تاريخية معينة تمر بها في طريق تطورها، حتى إذا انتهى عمر الدور الأخير، عاد الدور الأول للظهور، إما بظهور بطل يجدد دورة الحياة، وإما بغزو شعب آخر أرقى. لكن هذه الحركة الدورية لا تمضي وكأنها تدور في محلها، إنما لها حركة حلزونية، فهي في صعود وتقدم.

إذن جمع فيكو بين «التعاقب الدوري» وبين «التقدم».

واتخذ النظام الدوري شكلاً آخر في تشبيه تاريخ الحضارة بالأدوار التي يمر بها الإنسان في حياته: (ولادة وطفولة ـ شباب ـ قوّة ـ ضعف وتدهور ـ انحطاط) وممن قال بهذا التمثيل: يوحنا جويرس Johann Goerres (١٧٧٦ ـ ١٨٤٨) ويمثل هذا الترتيب القانون العام للنظرية الدورية، وهو في حقيقته يعبر عن ظاهرة شديدة الوضوح، أكثر من كونه كاشفاً عن معنى أو غاية للتاريخ.

يقول شارل فردريك كروز (١٧٨١ ـ ١٨٣٢): إن البشرية تمر بمراحل من التطور من

---

(١) إدوارد كار / ما هو التاريخ : ١٠٨.

المفيد جداً مقارنتها بحياة الإنسان: «نجد في البداية المجتمع البدائي، الذي يقابل عصر البراءة، أو الطفولة عند الإنسان.. يليه عصر الشباب والنمو.. أما العصر الثالث، فهو ذلك العصر الذي يسيطر فيه الإنسان على كل من الطبيعة والمجتمع، وبذلك تتحقق وحدة كل الشعوب في دولة عالمية عظيمة يسودها الرفاه»[1]. مثل هذه الرؤية تتضمن أيضاً فكرة التقدم، غير أنها تعود، وفق التعاقب الدوري، لتمر بمرحلة الشيخوخة والانهيار، لتبدأ الدورة تأخذ فصولها من جديد.

أخذت هذه الأدوار بعد دارون، في القرن التاسع عشر، طابعاً نفسياً، عند والتر باجهوت (١٨٢١ ـ ١٨٧٧): فدور المجتمع البدائي، الطفولة، هو دور تكوّن العادات.. ودور النمو وتكون الدول، هو دور الصراع بين العادات.. أما الدور الأخير فهو دور البحث والنقاش حيث أمكن التخلص من المعتقدات والشعائر الجامدة، وإخضاع كل ذلك لمنطق وأحكام المناقشة الحرة[2].

٤ ـ النظرية البيئية:

تقدمت في صورتها التامة عند مونتسكيو، وقوامها أن العامل الجغرافي ـ البيئي، هو العامل الأساسي المؤثر في حركة التاريخ، من خلال تأثيره المباشر على طبائع الشعوب والمجتمعات. فالاختلافات الظاهرة بين الشعوب والأمم، في ثقافاتها، وأمزجتها، وأنشطتها، إنما مرجعها إلى اختلاف المناخ والبيئة الجغرافية. وهذا هو السبب في ما نشاهده من اختلاف بين مجتمعات البلدان الحارة ومجتمعات البلدان الباردة، وكذلك بين المجتمعات الجبلية ومجتمعات السهول والأراضي الزراعية.

وقد أعاد توينبي أصل هذه النظرية إلى الاغريق، ففي تراثهم المحفوظ رسالة

---

(١) إلمر بارنز / تاريخ الكتابة التاريخية ١ : ٢٧٦.

(٢) إلمر بارنز / تاريخ الكتابة التاريخية ١ : ٢٧٨.

بعنوان «تأثير المناخ والماء والموقع» يرقى تاريخها إلى القرن الخامس قبل الميلاد، وفيها نتائج شبيهة بما قرره مونتسكيو من تأثيرات للمناخ وفوارق بين المجتمعات ناجمة عن اختلاف البيئة[1].

٥ ـ التفسير العرقي ـ العنصري للتاريخ:

ومضمونه أن لكل عنصر بشري مميزات وراثية تميزه، وأن كل من الأجناس البشرية يحمل سجايا خاصة، روحية، أو جسمية، غريزية أو فطرية.

سادت هذه النظرية في أوربا في القرن التاسع عشر، رفعت فوق جميع الأجناس البشرية: العنصر الأبيض ذا الشعر الأشقر والعيون الزرق، الذي أسماه بعضهم «الإنسان النوردي»، ويسميه نيتشه بـ «الوحش الأشقر»[2].

وبحسب توينبي فإن أول من قال بهذه النظرية هو الارستقراطي الفرنسي الكونت دي جوبينو Conte de Gobineau في مطلع القرن التاسع عشر، وإثر الخصومات الجدلية التي استتبعت الثورة الفرنسية، جاعلة (الغاليين) ممثلين للمدنية، بينما يمثل الفرنك البربرية. فكان رد جوبينو: من أين جاءت تلك الحضارة التي اقتبستموها أيها الغاليون؟ إنها جاءت من روما.

وما الذي جعل روما عظيمة؟ إنه دخول دم بدائي من الدم النوردي نفسه، الذي يسري في عروق الفرنكية، وقد كان الرومان الأوائل وكذلك أوائل الاغريق غزاة شقر الشعور، تحدروا من الشمال النشيط، ومكنوا سلطانهم على السكان الأصليين الخاملين الواهنين من أهل البحر المتوسط، ولكن بمرور الزمن تلطف دمهم، وخف بالامتزاج، فوهن عرقهم، وانهارت قواهم ومجدهم، ثم جاء الدور إلى جماعة إنقاذ اخرى من

---

(١) توينبي / بحث في التاريخ (مختصر الاجزاء الستة الأولى، لسمرفل) ١ : ٨٠ ـ ٨١.

(٢) توينبي / بحث في التاريخ (مختصر الأجزاء الستة الأولى، لسمرفل) ١ : ٧٤ ـ ٧٥.

الغزاة الشقر تحدروا من الشمال، وحركوا نبض الحضارة مرة اخرى، وكان الفرنك من هؤلاء[1].

لكن فيخته، جوهان جوتليب (١٧٦٢ ـ ١٨١٤) منح هذا الامتياز للعنصر الألماني، ففي كتابه «رسائل إلى الأمة الألمانية» الصادر ١٨٠٧م، يقول: إن الأمل في المستقبل معقود على الشعوب الألمانية، فهذه الشعوب مكونة من عنصر نقي غير مختلط، له معين لا ينضب من الحياة الروحية، ومن القوة، أما الشعوب اللاتينية فهي نتاج اختلاط أجناس بعضها ببعض، وبالتالي فقد ازدهرت حضاراتها قبل الأوان، وهي في طريق انحدارها الفعلي[2].

وعلى أساس هذا المبدأ وضع غوستاف لوبون (١٨٤١ ـ ١٩٣١م) كتابه «سر تطور الأمم»[3].

وفيه يرى: أن لكل أمة خصائص أدبية وعقلية تتكون من مجموعها روح الأمة، وهي علّة حركتها التي تسير عليها. وهذه الخصائص إنما هي خلاصة ماضيها وميراث أجدادها[4]. وأن العوامل التي يخضع لها الإنسان في حركته هي ثلاثة: أولها وأشدها تأثيراً «عامل الأجداد». والثاني: «تأثير الوالدين». والثالث: «تأثير البيئة» وهو أضعفها.[5]

ومن حيث هذه الصفات الأخلاقية العامة تنقسم الأمم إلى أربعة أقسام: الأمم الأولى، الأمم الدنيا، الأمم الوسطى، والأمم الراقية.

ويمثل الأمم الأولى في عصرنا هذا: أهل فويجيان[6] واستراليا.

---

(١) توينبي / المصدر نفسه ١: ٧٥ ـ ٧٦.

(٢) إلمر بارنز / تاريخ الكتابة التاريخية ١: ٢٦٨.

(٣) نقله إلى العربية أحمد فتحي زغلول باشا، دار النفائس، بيروت، ط ١، ١٤٠٧، ١٩٨٧.

(٤) غوستاف لوبون / سر تطور الأمم: ١٩.

(٥) غوستاف لوبون / المصدر نفسه: ٢٠.

(٦) إحدى جزر الرأس الأخضر في المحيط الأطلسي.

ويمثل الأمم الدنيا الآن: الزنوج، فليس لديهم أكثر من بصيص حضارة.

ثم الأمم الوسطى، ويمثلها: الصين، واليابان، والمغول، والأمم الساميّة.

أما الأمم الراقية، فهي الأمم الأوربية.[1]

وفي مقابل تفضيل العرق الأوربي، رأى اليابانيون أن مزية طبيعية قد ميزتهم عن جيرانهم الأدنى منهم تحضراً، إذ إن أجسام اليابنيين مرط بدرجة مفرطة، بينما كان جيرانهم البدائيين غزيري الشعور، حتى أطلق عليهم اسم «الاينو المشعرين» لذا قرن اليابنيون بين «المرودة» والتفوق الروحي والحضاري.

يقول توينبي: وعلى الرغم من أنه ليس لدعواهم أساساً من الصحة، كادعائنا بأفضلية البشرة البيضاء، إلاّ أنها أرجح من دعوانا من وجهة النظر السطحية، إذ إنّ الرجل الأمرد يكون بفضل مرودته بعيداً نوعاً ما عن ابن عمه القرد!»[2].

٦ ـ التفسير البطولي للتاريخ:

تقوم هذه الرؤية على أساس أن الرجل العظيم، البطل، في كل أُمة هو الذي يصنع تاريخها، وأن تاريخ البشرية إنما هو تاريخ العظماء وإنجازاتهم في ميادين الحياة.

وأول من أرسى أسس هذا الاتجاه هو الاسكتلندي توماس كارليل (١٧٩٥ ـ ١٨٨١م) في كتابه «في الأبطال وعبادة البطل» «On heroes and hero-worship» وخلاصة أفكاره: أن كل ما تمّ إنجازه في العالم إنما هو الحصيلة المادية الخارجية، والتحقيق العملي، والتجسيد الحي، لأفكار عاشت في عقول عظماء عاشوا في هذا العالم، إنهم روح التاريخ العالمي كله. ويُرجع عناصر البطولة في الرجل العظيم إلى ثلاثة أسباب:

---

(١) غوستاف لوبون / سر تطور الأمم: ٣٢.

(٢) توينبي / بحث في التاريخ (مختصر سمرفل) ١ : ٧٧ ـ ٧٨.

أ ـ الايمان بأن البطل قد اختاره الله.

ب ـ الايمان بالجبرية التي يعبّر عنها البطل برسالته، إذ كان كروميل يرى نفسه أداةً في يد العناية الإلهية، وكان لينين يرى نفسه أداة تسيّرها المادية الجدلية.

ج ـ أن يتحلى البطل بالشجاعة.

وللبطولة ستة مظاهر: البطل كإله، البطل كنبي ـ مثاله محمد، البطل كشاعر ـ دانتي وشكسبير، البطل كقسيس ـ لوثر ونوكس، البطل ككاتب ـ جونسون وروسو، والبطل كملك ـ كروميل ونابليون.

ومع أنه لم يقصر البطولة على السياسة والحرب، إلاّ أنه يعد البطولة السياسية والعسكرية أسمى البطولات، وأن أبطالها هم خلاصة سائر صور البطولة[1].

وجاء بعده الأمريكي فردريك آدمز وود ليجعل للبطولة تفسيراً وراثياً، من خلال دراسة تحليلية مقارنة شملت ٣٨٦ ملكاً تعاقبوا على عروش أوربا الغربية من القرن الحادي عشر حتّى القرن التاسع عشر، ليخرج بنتيجة تقرر الترابط بين خصائص الملوك، من قوة وضعف، وبين أوضاع ممالكهم من حيث قوتها وضعفها، ليقرر بأن لهؤلاء الملوك نفوذاً حاسماً وقاطعاً في تقرير الوضع التاريخي.

ثم يجعل سر ذلك هو أن الملك جوهرياً مخلوق بيولوجي أكثر مما هو مخلوق اجتماعي، فالملوك يؤلفون جنساً بشرياً هو نسيج لوحده. فهم يتوارثون السجايا العقلية أيضاً بنفس الطريقة التي يتم فيها توارث الصفات البدنية.[2]

لم تحظ هذه الرؤية بالقبول ولا سيما في أوساط يعلو فيها صوت الدعوة إلى الديمقراطية، ونبذ سلطة الفرد الواحد. أما أهم الردود الفلسفية على هذه النظرية، فهو

---

(١) د. أحمد محمود صبحي / في فلسفة التاريخ: ٥٨ ـ ٦٠.

(٢) سدني هوك / البطل في التاريخ : ٥١ ـ ٥٤.

الرد الذي يتلاءم مع كل رؤية فلسفية آمنت بوجود قوانين تاريخية، وظواهر تتميز على أساس احتياجات كل فترة من الفترات التاريخية، لدى كل مجتمع.

يقول سدني هوك: «إن الأحداث التي أدى إليها مثل ذلك الفعل البطولي قد تقررت بواسطة النواميس التاريخية في الفترة التي ظهر فيها البطل، أو بواسطة احتياجات تلك الفترة»[1].

وتختلف تسمية هذه الاحتياجات باختلاف الفلسفة التي ترسمها، فقيل هي احتياجات «ميتافيزيقية» أو «مثالية» أو «ثقافية» أو «سياسية» أو «اقتصادية». وجمعها سدني هوك تحت اصطلاح «الاحتياجات الاجتماعية»[2]. فهذه الاحتياجات خليقة بأن تبعث من أعماق الجنس البشري بطلاً ما، تكون رسالته أن يؤدي المهمة التاريخية التي تتطلبها المرحلة التي يظهر فيها.

وعلى هذا فإن العظماء لا يصنعون التاريخ ويكيفونه، إنما تستدعيهم الأزمنة العظيمة، وهي تلك الفترات الانتقالية التي ينهض فيها الجنس البشري من مستوىً ما من مستويات الحرية والتنظيم إلى مستوى آخر[3].

فهذه الرؤية إذن لا تنفي دور البطل في التاريخ، ولا تنكر ضرورته، ولكنها وضعته ضمن النسق التاريخي، فهو لا يستطيع أن يفعل إلاّ ما تسمح به حضارته، فهو أداة للقوى التاريخية والاجتماعية، وليس صانعاً لها.

وقد ميز سدني هوك بين صنفين من الأبطال: البطل رجل الأحداث، والبطل صانع الأحداث. وهما يشتركان في أنّ كلاًّ منهما يظهر في الفترات الشائكة من التاريخ، حيث يكون اتجاه السابق من الأحداث قد مهّد له مجال العمل، لكنهما يفترقان عند

---

(١) سدني هوك / البطل في التاريخ: ٦٥.

(٢) سدني هوك / المصدر نفسه: ٦٥.

(٣) سدني هوك / المصدر نفسه: ٦٥، ٦٨.

مستوى التمهيد هذا، فمع رجل الأحداث يكون التمهيد قد بلغ مرحلة متقدمة جداً، فلا يتطلب الخيار الحاسم غير فعل بسيط نسبياً، قد ينجح رجل الأحداث أن يؤدي دوره فيه ببراعة، أما صانع الأحداث فهو الذي يجد تشعباً في الطريق التاريخي، فيعمل على زيادة فرص نجاح الطريق الذي اختاره، بفضل المؤهلات الاستثنائية التي يستخدمها لادراك النجاح. وهذا الأخير هو الذي يترك طابع شخصيته الايجابي على التاريخ.[1]

وتتطابق هذه الرؤية مع رؤية هيجل والرؤية الماركسية للتاريخ.[2]

وإلى جانب هذا فإن نظرية أخرى، ترى أن الأبطال لم يكونوا إطلاقاً ضروريين للقيام بالعمل الذي يحتاجه عالمهم، إذ إن الاحتياجات الاجتماعية تسدّ ذاتها بذاتها، بواسطة الحركات الجماهيرية التي لا يمكن للمرء تمييز الأفراد الذين يؤلفونها بعضهم عن بعض، إذا نُظر إليهم من بعد.[3]

هذه هي أهم مذاهب فلسفة التاريخ في أوربا حتى مطلع القرن التاسع عشر.

---

(١) سدني هوك / المصدر نفسه: ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٢) سيأتي عرض وجهتي النظر هذه في محله في البحث اللاحق من هذا المدخل.

(٣) سدني هوك / المصدر نفسه: ٦٥.

النظريات الكبرى في فلسفة التاريخ

في القرن التاسع عشر

ثمة نظريات أكثر أهمية، مثلت ذروة ما توصل إليه الفكر الفلسفي الأوربي في التاريخ، وقد ظهرت تباعاً في القرنين التاسع عشر والعشرين، نتوقّف عندها بقدر مناسب من التفصيل في العرض مع قليل من المناقشة:

١ ــ نظرية هيجل، الجدلية المثالية:

Georg wilhem Friedrich Hegel (١٧٧٠-١٨٣١)

التاريخ الكلي هو ميدان البحث عند هيجل، وبما أن «العقل يسيطر على العالم» فإن تاريخ العالم بالتالي يتمثل أمامنا بوصفه مساراً عقلياً[١]. لذا فإن التاريخ الكلي ينتمي إلى مملكة الروح[٢]، ففي التاريخ الكلي تكشف الروح عن نفسها في حقيقتها الأكثر عينية[٣]. أما الطبيعة ـ العالم الفيزيائي، فعلى الرغم من أنها تلعب دوراً في التاريخ[١]، إلاّ

---

(١) هيجل / محاضرات في فلسفة التاريخ: ٧٨، ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط ٣، ١٩٨٣.

(٢) هيجل / المصدر نفسه : ٨٥.

(٣) هيجل / المصدر نفسه : ٨٦.

أنها تابعة للعالم الروحي، بل هي بلغة الفكر النظري ليس لها حقيقة في مقابل العالم الروحي[2]. ولما كان جوهر، أو ماهية الروح هي الحرية، لذا فإن تاريخ العالم ليس إلاّ تقدم الوعي بالحرية[3].

يضع هيجل تفسير نظريته هذه في ثلاثة محاور:

المحور الأول: الخصائص المجردة لطبيعة الروح:

إن جوهر أو ماهية الروح هي الحرية، والحرية هي الحقيقة الوحيدة للروح. إن الروح، على نقيض المادة التي تقع ماهيتها خارجها، هي وجود في ذاته، أي أن وجودها لا يحال إلى شيء آخر غير ذاتها، وتلك بعينها هي الحرية.

وهذا الوجود للروح بذاتها ليس سوى الوعي الذاتي، وعي الروح بوجودها الخاص. وفي حالة الوعي الذاتي فإن العنصرين المتميزين في الوعي، وهما: «واقعة أني أعرف» و«ماذا أعرف» يمتزجان في شيء واحد، لأن الروح تعرف نفسها وهي تقوم بتقديم لطبيعتها الخاصة، كما أنها تنطوي على الفاعلية التي تمكنها من تحقيق نفسها، بحيث تجعل نفسها بالفعل ما كانت عليه بالقوة.

وتبعاً لهذا يمكن أن يقال إن التاريخ الكلي هو عرض للروح وهي تعمل على اكتساب المعرفة بما تكونه بالقوة.[4]

وبعبارة أُخرى، يقول هيجل: «إننا نذهب إلى أن مصير العالم الروحي، وتبعاً لذلك العلة الغائية للعالم كله - ما دام هذا العالم الروحي هو العالم الجوهري، بينما يظل العالم الفيزيائي تابعاً له، أو بلغة الفكر النظري، ليس له حقيقة في مقابل العالم الروحي - هو وعي الروح بحريتها الخاصة، وهو بالتالي حقيقة تلك الحرية»[5].

---

(١) هيجل / المصدر نفسه : ٨٥.

(٢) هيجل / المصدر نفسه : ٨٩.

(٣) هيجل / المصدر نفسه : ٨٦ ، ٨٨.

(٤) هيجل / المصدر نفسه : ٨٧.

(٥) هيجل / المصدر نفسه : ٨٩.

وهـذه النتيجة هي الغاية الوحيدة التي يستهدفها باستمرار مسار التاريخ الكلي، وهي الغايـة التـي بـذلت وتـبذل مـن أجلهـا كـل التضـحيات على مذبح الأرض الواسع طوال العصور التاريخية الماضية.

هـذه الغايـة النهائـية هي الغرض الذي وضعه الله للعالم، لكنَ الله هو الوجود الكامل علـى نحـو مطلـق، ومن ثم فلا يمكن أن يريد شيئاً غير ذاته، أي إرادته الخاصة، وطبيعة إرادته هي ما نسميه هنا بفكرة الحرية.[١]

المحور الثاني: الوسائل التي يستخدمها مبدأ الحرية لكي يحقق ذاته:

إن الوسـائل التـي تسـتخدمها فكـرة الحـرية غيـر المـنظورة هي على العكس وسائل خارجـية وظاهـرية تتمـثل فـي الـتاريخ مـن خـلال أفعـال الناس، وأفعال الناس هذه إنما تصدر عن حاجاتهم وانفعالاتهم وطبائعهم ومصالحهم ومواهبهم الخاصة، فهذه العناصر هـي المـنابع الوحـيدة للسـلوك، والعوامل الفعالة في ميدان النشاط[٢]، وهي تشـمل أيضاً الحاجات التي ترتبط بالآراء والاقتناعات الفردية.[٣]

مـن هـنا فـإن عنصـرين سيشـكلان نسـيج الـتاريخ الكلـي، همـا: الفكـرة، ومجموعة الانفعـالات البشـرية.[٤] هـذه المجموعة الهائلة من الارادات والمصالح والأنشطة تشكل الأدوات والوسـائل التـي يسـتخدمها روح العـالم لـبلوغ هدفـه، وهـي تـنقل روح العالم وتجعله يتحقق بالفعل، في وجود عيني.[٥]

المحور الثالث: الهدف الذي ينبغي تحقيقه بهذه الوسائل:

ويـريد بـه الصـورة التي يتحقق بها روح العالم بالفعل في الواقع، إنها «الدولة» والتي

---

(١) هيجل / المصدر نفسه : ٨٩.

(٢) هيجل / المصدر نفسه : ٩٠.

(٣) هيجل / المصدر نفسه : ٩٢.

(٤) هيجل / المصدر نفسه : ٩٣.

(٥) هيجل / المصدر نفسه : ٩٥.

يسميها هيجل أيضاً «الكل الأخلاقي»، فهي الصورة من الحقيقة الواقعية التي يكون للفرد فيها حريته، ويتمتع بهذه الحرية، لكن بشرط أن يعرف ما هو مشترك للكل، ويؤمن به ويريده. فالدولة هي «الحياة الأخلاقية وهي متواجدة بالفعل»، ذلك لأن الدولة هي وحدة الارادة الكلية الجوهرية مع إرادة الفرد.(١)

هذه الوحدة بين العام والجزئي هي الفكرة ذاتها حين تتجلى بوصفها دولة، وهي التي تتطور بعد ذلك من داخل ذاتها.(٢)

مجرى تاريخ العالم:

يرى هيجل أن تاريخ العالم في تقدم، وأن هذا التقدم ضروري، ذلك أن أوجه النشاط الحية التي يبديها الأفراد والشعوب، ويسعون بواسطتها إلى إشباع رغباتهم الخاصة، هي في نفس الوقت وسائل وأدوات لغاية أعلى وأوسع، لا يعلمون عنها شيئاً، ويحققونها بطريقة لا شعورية. فالهدف النهائي المجرد نظراً لأنه لم يكتمل بعد فإنه لا يكون قد أصبح هو الهدف المميز للرغبة والمصلحة الشخصية، ولما كانت هذه المشاعر ليست واعية بالغرض الذي تحققه، فإن المبدأ الكلي يكون ضمنياً فيها، ويحقق نفسه عن طريقها. وهذا هو معنى «أن العقل يحكم تاريخ العالم» فكل شيء بالقياس إلى هذا الوجود المستقل يخضع له ويتبعه، وهو وسيلة لتطوره.(٣)

والصور التي تتخذها مراحل التقدم هذه هي «الأرواح القومية المميزة في التاريخ، وهي الطابع الخاص لحياتها الأخلاقية، وحكومتها، وفنها، ودينها، وعلمها.

---

(١) هيجل / المصدر نفسه : ١٠٩، ١١٠.

(٢) هيجل / المصدر نفسه : ١١٩.

(٣) هيجل / المصدر نفسه : ٩٥.

ويعتبر تحقيق هذا التقدم بدرجاته المتعددة، الدافع الذي لا حد له لروح العالم»[1].

إن مبدأ التطور يتضمّن وجود بذرة كامنة، أي وجود بالقوة يكافح لكي يتحقق[2]، والتقدم في الوجود الفعلي يبدو أنه سير من شيء ناقص إلى شيء أكثر كمالاً. ولكن هذا الناقص إنما هو شيء يتضمّن نقيضه الصريح، «الكامل»، بوصفه بذرة، أو دافعاً. ولكن هذا التناقض ينحلّ ويتلاشى باستمرار[3]. ومعنى هذا أن إنجاز الروح ما هو مقدّر لها أن تنجزه، إنما هو في الوقت نفسه انحلالها، وظهور روح أخرى، وشعب آخر من شعوب تاريخ العالم، وحقبة أُخرى من التاريخ الكلي. إذن فالتاريخ بصفة عامة هو تطور الروح في الزمان.[4]

وهذا التعاقب الذي لا يهدأ لحقب التاريخ، للأفراد والشعوب، والذي يكشف لنا بوضوح عن فكرة «التغيّر» المستمر، فإنه بالتالي سيكشف عن الفكرة التالية للتغيّر والمرتبطة به، وهي أن التغير الذي هو انحلال، هو أيضاً مولد حياة جديدة[5].

وهكذا فإن مبادئ المراحل المتتالية للروح التي تبعث الحياة في الأمم خلال تدرج ضروري، ليست هي إلاّ خطوات فحسب في تطور روح كلي واحد، يرتفع من خلالها، ويكمل نفسه إلى مرحلة الشمول الكلي.[6]

أما طبيعة النظام في الدولة، أو شكل الحكومة في كل مرحلة جزئية، فليس أمراً اختيارياً، إنما هو جزء من المسار الضروري، فهو لابد أن يظهر، لأنه هو الذي يلائم روح الشعب في تلك المرحلة.

---

(١) هيجل / المصدر نفسه : ١٢٦ .

(٢) هيجل / المصدر نفسه : ١٢٧ .

(٣) هيجل / المصدر نفسه : ١٣٠ .

(٤) هيجل / المصدر نفسه : ١٤٦ .

(٥) هيجل / المصدر نفسه : ١٤٧ ـ ١٤٨ .

(٦) هيجل / المصدر نفسه : ١٥٥ .

ووفقاً لهذا يرى هيجل أن المسار المجرد، والذي هو مع ذلك ضروري، في تطور الدولة المستقلة استقلالاً حقيقياً، كان عبر التاريخ على النحو التالي: إنها تبدأ بالقوى الملكية، سواء كانت ذات أصل أبوي أم عسكري.. في المرحلة الثانية تؤكد الفردية والجزئية نفسيهما في صورة الارستقراطية والديمقراطية.. وفي المرحلة الثالثة والأخيرة تخضع هذه المصالح المنفصلة لقوة واحدة، يكون لهذه المجالات خارجها مركز مستقل، هذا النظام هو النظام الملكي، فهناك مرحلتان للملكية، ملكية أُولى وملكية ثانية.[١]

أما لماذا تكون طبيعة النظام في كل مرحلة ضرورية، فلأنها التعبير عن درجة الوعي بالحرية. والتي تستكمل مراحلها في دورتها الجدلية المتعاقبة، والتي يمكن إجمالها بأن الروح في كل مرحلة من مراحل تحققها الموضوعي، تجعل وجودها هذا، والذي هو صورة جزئية لها، موضوعاً للتفكير، وكونها موضوعاً للتفكير يعني أنها تعمل على إلغاء الواقع، أي وجودها في صورتها الجزئية، لتظفر في الوقت نفسه بفهم شامل للعنصر الكلي الذي يتضمنه هذا الوجود، فتضفي بذلك شكلاً جديداً على مبدئها الباطني، وبسبب ذلك فإن الشخصية الجوهرية للروح القومية قد تغيَّرت، أي أن مبدأها قد ظهر في مبدأ آخر، وهو في الواقع يظهر في مبدأ أعلى.[٢]

وعلى أساس تطور الوعي بالحرية قسم هيجل التاريخ البشري إلى ثلاث مراحل:

أ ـ المرحلة التي عرفت أن شخصاً واحداً هو الحر، وهو الامبراطور الطاغية، ومثالها الأمم الشرقية.

ب ـ المرحلة التي عرفت أن بعض الناس فقط هم أحرار، فأقامت نظامها على أساس الرق، ومثالها اليونان.

---

(١) هيجل / المصدر نفسه : ١١٩ .

(٢) هيجل / المصدر نفسه : ١٥٤ ـ ١٥٥ .

ج ـ المرحلة التي عرفت أن الإنسان بما هو إنسان هو حر، كما في الأمة الجرمانية[1].

وخلاصة الصورة التي يقدمها مجرى تاريخ العالم كما تحقق في الواقع، ممثلة عند هيجل بمسار الشمس التي تبزغ من المشرق، وتضع نهاية مسيرتها في المغرب، وهكذا فإن تاريخ العالم قد اتجه من الشرق إلى الغرب، فكانت آسيا هي بدايته، ثم أصبحت أوربا هي نهاية التاريخ على نحو مطلق.

فالشرق لم يعرف، ولا يزال حتى اليوم لا يعرف سوى أن شخصاً واحداً هو الحر، أما العالم اليوناني والروماني فقد عرف أن البعض أحرار، على حين أن العالم الجرماني عرف أن الكل أحرار، ومن ثمّ فإن الشكل السياسي الأول الذي نلاحظه في التاريخ هو نظام الحكم الاستبدادي، والثاني هو نظام الحكم الديمقراطي الارستقراطي، والثالث هو نظام الحكم الملكي[2].

لكن عندما يذهب هيجل ليقارن بين الأدوار وبين عمر الإنسان، فيصف الدور الأول، في آسيا، بطفولة التاريخ، والدور الثاني في اليونان بمرحلة المراهقة، ثم الدور الثالث في الأمم الجرمانية بالرجولة الحقة، ينقله البرهان إلى مرحلة رابعة تمثل مرحلة الشيخوخة، هذه المرحلة التي وجدت فيها الروح الوئام في ذاتها، وتمت في داخلها التهدئة الروحية للصراع.

لكن شيخوخة الروح تختلف عن شيخوخة الطبيعة، فالشيخوخة في الطبيعة تعني الضعف والهرم، لكنها في الروح تعني نضجها وقوتها الكاملة التي تعود فيها إلى الوحدة مع نفسها.

وهذه المرحلة الرابعة تبدأ من التعارض الهائل بين المبدأ الديني الروحي، وبين

---

(١) هيجل / المصدر نفسه : ٨٧ ـ ٨٨.

(٢) هيجل / المصدر نفسه : ١٨٨ ـ ١٨٩.

العالم الواقعي البربري. فكان ينبغي لها أن تبدأ بالمسيحية، لكن المسيحية ليست إلاّ بذرة فحسب بغير تطور سياسي أو قومي. لذا يعتبر المبدأ الإسلامي، أو روح التنوير في العالم الشرقي، أول مبدأ يقف في وجه البربرية وهذه النزوة، أما المسيحية فقد احتاجت إلى ثمانية قرون لكي تنمو وتصل إلى شكل سياسي.[1]

موت الحضارة وانبعاث حضارة جديدة:

عندما تبلغ روح الأمة، الحاضرة في المجموع الكلي لمنظماتها ومؤسساتها وفي الأعمال والأحداث التي تصنع تاريخها، مستوى أن تستمتع بوجودها وتجد إشباعها، عندئذ يزول التناقض بين وجودها الذاتي، أو وجودها بالقوة، وبين وجودها بالفعل، فقد أصبح النشاط الذي يمارسه الشعب غير ضروري، لأن لديه ما يريده.

وفي هذه المرحلة تكون النفس الجوهرية قد توقفت عن النشاط، وبالتالي يختفي الاهتمام الجوهري الأعلى من حياتها، لأن هذا الاهتمام لا يوجد إلاّ حيث توجد مقاومة أو معارضة.

وهكذا تعيش الأمة عندئذ نفس لون الحياة التي يحياها الفرد حين ينتقل من مرحلة النضج إلى مرحلة الشيخوخة.

هذه الحياة المعتادة المألوفة هي التي تجلب الموت الطبيعي، فالعادة هي نشاط بغير معارضة، لا يظل لها سوى دوام شكلي قد كفّ عن أن يندفع بحماس في سبيل هدفه أو موضوعه. وهكذا يفنى الأفراد وتتلاشى الشعوب بواسطة الموت الطبيعي.

وعلى الرغم من أن الشعوب يمكن أن تستمر في الوجود، لكنه سيكون وجوداً بغير عقل ولا حيوية، أي مجرد فراغ سياسي.

---

(١) هيجل / المصدر نفسه: ١٩٠ ـ ١٩٤.

ولكي يظهر اهتمام كلي حقيقي فإن روح الشعب لابد أن تتقدم فتتبنى غرضاً جديداً، لكن من أين يمكن أن ينشأ هذا الغرض الجديد؟

لابد أن يكون ذلك تصوراً لذاتها أعلى وأشمل، وتجاوزاً لمبدئها، غير أن هذا العمل نفسه لابد أن يتضمن مبدءاً من طراز جديد، أي روحاً قومية جديدة[1].

وهكذا عندما تبلغ روحاً قومية ما مرحلة الشيخوخة، فإن الدور أصبح مهيئاً لحلول روح قومية جديدة، ذات مبدأ جديد، وعلى أساس نظرية التقدم في حركة التاريخ، فإن هذا المبدأ الجديد سيكون أعلى من المبدأ السابق[2]. لكن هذا التحقق إنما يكون عن طريق الحرب، ففترة الشيخوخة التي تمر بها الأمة هي فترة سلام متواصل، تستقر فيها جميع حالاتها فيصيب الناس الركود، لكن الصحة تقتضي وحدة الجسم[3]، وهنا تأخذ الحرب دورها، إذ بفضل فاعليتها تحافظ الشعوب على صحتها، تماماً مثلما يحفظ هبوب الريح ماء البحر من التلوث الذي يأتي نتيجة فترة طويلة من الركود والسكون.[4]

نهاية التقدم:

وضع هيجل لهذا الجدل المطرد نهاية في الحاضر، المعاصر له، مبرراً ذلك بأن الفلسفة تعنى بالحاضر دون الماضي والمستقبل، وحين وصف أمريكا بأنها أرض المستقبل، وفيها سوف يتكشف في العصور القادمة عنصر هام من عناصر تاريخ العالم،

---

(١) هيجل / المصدر نفسه : ١٤٩ ـ ١٥٠.

(٢) هيجل / المصدر نفسه : ١٥٥.

(٣) (Hegel: Philosophy of Right.P. ٢١٠) عنه: د. إمام عبد الفتاح إمام / دراسات في الفلسفة السياسية عند هيجل (المجلد الأول من المكتبة الهيجلية ـ الدراسات) : ٦٣٤.

(٤) (Hegel: The Phenomenology of Mind. Eng. Trans. by. J. Baillie. P. ٢٧٥. London) عنه: د. إمام عبدالفتاح إمام، المصدر السابق : ٦٣٦.

استأنف قائلاً: إنها بوصفها أرض المستقبل لا تهمنا هنا، لأن اهتمامنا لابد أن ينصب بالنسبة للتاريخ على ما حدث في الماضي وما يحدث في الحاضر.[١]

ويؤكد مرة أُخرى أن الدولة في عصره قد بلغت كمالها وجسدت «الروح المطلق» بواسطة الجرمانية في الدولة البروسية، الأمر الذي تحدث عنه في موضع آخر على صورة التنبؤ، حين رأى أن التاريخ يعرض علينا ثلاث مراحل كبرى؛ الأولى ـ هي استبداد الدولة الآسيوية الضخمة، والثانية ــ سيادة أثينا القائمة على الحرية والديمقراطية، والثالثة ـ التي تتفق فيها هاتان النزعتان المتعارضتان، الاستبداد والحرية، وهي الحضارة المسيحية، التي تُعدّ الجرمانية خير ممثل لها، وبواسطتها ستحقق الانتصار النهائي في التاريخ.[٢]

تعرضت هذه الرؤية لنقد شديد لما انطوت عليه من تناقض مع نفسها، ثم تناقض مع الجدل الهيجلي العام. فهو في نظر البعض قد ارتكب خطأً جوهرياً حينما اعتبر أن مسار التاريخ وصل إلى نهايته في زمانه؛ وبعد أن اعترف بعملية تطور متواصل في الماضي، ناقض نفسه حينما أنكر وجود ذلك في المستقبل.[٣]

وفي نظرة أُخرى فإن هيجل حالف الحكومة البروسية وربط نفسه بها، وباركها بكونها التعبير الأخير عن المطلق، وتمتع مقابل هذا التأييد والولاء بمركز علمي كأُستاذ في الجامعة، وأطلق عليه أعداؤه اسم الفيلسوف الموظف.[٤]

ولنا أن نضيف التناقض الآخر بين حديثه عن أمريكا بوصفها أرض المستقبل، وحديثه عن بروسيا بوصفها التعبير النهائي عن المطلق. وأيضاً بين تأكيده على توقف

---

(١) هيجل / محاضرات في فلسفة التاريخ : ١٦٥ ـ ١٦٦ .

(٢) د. كميل الحاج / الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي: ٦٢٥، مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ٢٠٠٠م.

(٣) إدوارد كار / ما هو التاريخ: ١١٦.

(٤) ول ديورانت / قصة الفلسفة : ٣٨١ ـ ٣٨٢.

الفلسفة بالنسبة للتاريخ في الحاضر، وبين تنبئه بما ستحققه الجرمانية من انتصار نهائي في التاريخ.

عوامل مؤثرة في سير التاريخ:

في نظر هيجل هناك عوامل ثلاثة ذات أثر بليغ في سير التاريخ، وهي: الدين، والبطل، والبيئة.

أ ـ الدين: يحتل الدين المركز الأعلى في الوحدة الواعية بين العناصر التي تؤلف حياة شعب ما، وهي: الفن، والقانون، والأخلاق، والدين، والعلم.(١)

ولما كان الدين هو المجال الذي تقدم فيه الأمة لنفسها تعريفاً لما تعتقد أنه حقيقي، فإن تصور الله يشكل الأساس العام لشخصية كل شعب من الشعوب. ومن هذه الزاوية يرتبط الدين أوثق ارتباط بالمبدأ السياسي، لذلك يؤكد هيجل: «أن الدولة تعتمد على الدين»(٢).

ولما كانت الدولة عند هيجل هي الغاية المطلقة النهائية للروح في مسيرتها(٣)، فإن لهذه الفكرة بعدان: الأول يمنح الدولة شرعيتها المطلقة، كونها تجليات متعينة للطبيعة الإلهية، ذلك أن فكرة اعتماد الدولة على الدين يعني أن الدولة تتأسس على الدين، أي أنها خرجت أساساً من الدين، وأن هذا الاشتقاق ـ للدولة من الدين ـ لا يزال مستمراً الآن، وسوف يستمر دائماً في المستقبل، لذا فإن مبادئ الدولة ينبغي أن ينظر إليها على أنها صحيحة في ذاتها ولذاتها، وهو ما لا يكون ممكناً إلاّ إذا نظرنا إلى هذه المبادئ بوصفها تجليات متعينة للطبيعة الإلهية.

---

(١) هيجل / المصدر نفسه : ١٢١.

(٢) هيجل / المصدر نفسه : ١٢٣.

(٣) هيجل / المصدر نفسه : ١١١.

والثاني: أن صورة الدين تحدد صورة الدولة، ودستورها، لذلك ينبغي أن يكون دستور الدولة ناشئاً من الدين الذي تؤمن به الأُمة.

إن الدولة الأثينية، أو الرومانية، ما كان يمكن لها أن تكون ممكنة إلاّ بارتباطها بصورة خاصة من صور الوثنية التي كانت قائمة بين هذه الشعوب، تماماً كما أن للدولة الكاثوليكية روحاً ودستوراً يختلفان عن روح الدولة البروتستانتية ودستورها. لذلك يصف هيجل النزعة المعاصرة لاختراع دساتير مستقلّة عن الدين بأنها حماقة.[1]

ب ـــ البطل: هنا يتجلى دور «الحتمية التاريخية» عند هيجل، كما تجلى في شكل الحكومة الذي هو ضرورة من ضرورات التاريخ في مراحله المتعاقبة. فالأبطال عند هيجل لا يتحركون بدوافعهم الذاتية فحسب، بل إن دافعاً لا شعورياً هو الذي يدفعهم إلى إنجاز ما كان العصر ذاته قد أصبح ناضجاً له. هكذا الحال في جميع رجالات التاريخ العظماء، أولئك الذين تتضمن غاياتهم الجزئية الخاصة تلك المسائل الكبرى التي هي إرادة روح العالم.

أمثال هؤلاء الأفراد لم يكن لديهم وعي بالفكرة العامة التي يكشفون عنها وهم يحققون غاياتهم الخاصة، إنما كانت لديهم بصيرة بمتطلبات العصر، أي بما آن أوانه، وتلك هي حقيقة عصرهم ذاتها، كما أنها حقيقة عالمهم، وهي النوع الحي التالي في الترتيب، والذي كان قد تشكل بالفعل في رحم الزمان، ولقد كانت مهمتهم هي أن يعرفوا ذلك المبدأ الوليد الناشئ، والخطوة الضرورية التالية مباشرة في طريق التقدم، التي كان ينبغي أن يخطوها عالمهم، ويجعلوا منها هدفهم المنشود، ويكرسوا لها جهدهم وطاقتهم.

لذا، يرى هيجل، أن أبطال عصر ما لا بدّ أن يعدّوا حكماء عصرهم، ولابد من النظر إلى أعمالهم وإلى كلماتهم على أنها خير ما عُمل، وأفضل ما قيل في العصر، لأن تلك

---

(١) هيجل / المصدر نفسه : ١٢٤ .

الروح التي اتخذت هذه الخطوة الجديدة في التاريخ هي النفس الداخلية للأفراد جميعاً، لكنها في حالة اللاوعي التي يوقظها عظماء الرجال[١].

في إطار هذه الرؤية سيندرج الأفراد في عمومهم تحت فئة الوسائل التي تحقق هدفاً آخر غيرها، وهيجل إذ يقر بهذه النتيجة ويتقبلها، فهو يرى أن جانباً آخر للفردية الإنسانية سيترجم حريتها، ممثلاً في: الأخلاق الذاتية، والأخلاق الاجتماعية، والتدين، هذه العناصر الإلهية في الإنسان، التي تجعل من الإنسان غاية في ذاته، في ما يتعلق بالمضمون الباطن للهدف النهائي، الحرية. وبقدر ما يكون لدى الأفراد من حرية، فهم مسؤولون عن إفساد الأخلاق والدين وضعفهما[٢].

ج ـ البيئة: آمن هيجل بالأثر الكبير للبيئة في صياغة نمط الشعب وشخصيته، التي تتمثل في الحالة والصورة التي تظهر بها الأمم في التاريخ. لكنه يؤكد على الاعتدال في النظر إلى أثر البيئة هذا «فلا ينبغي أن نغالي في تأكيد شأن الطبيعة؛ ولا أن نهوّن من شأنها»[٣]. فهناك حدود نهائية يكون فيها للطبيعة الدور الحاسم، ففي المناطق المتطرفة لا يستطيع الإنسان أن يكون حراً في حركته، فالبرد والحر في تلك المناطق من القوة بحيث لا يسمحان للروح أن تقيم عالماً لذاتها. ففي المنطقة المتجمدة والمنطقة الحارة لا يوجد الموقع المحلي المناسب لظهور شعوب التاريخ العالمي، ذلك لأن الوعي المستيقظ يظهر محفوفاً بالمؤثرات الطبيعية وحدها، ولذلك فإن مسرح التاريخ الحقيقي هو المنطقة المعتدلة، أو بالأحرى النصف الشمالي منها.

ومع ذلك فإن الطبيعة في مقابل الروح هي كتلة كمية، ويلزم ألا يكون لها من القوة ما يجعلها قادرة على كل شيء[٤].

ويحدد فروقاً جغرافية جوهرية ثلاثة، تميزت بسببها السمات الخاصة للشعوب،

---

(١) هيجل / المصدر نفسه: ٩٩ ـ ١٠١.

(٢) هيجل / المصدر نفسه: ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٣) هيجل / المصدر نفسه: ١٥٧.

(٤) هيجل / المصدر نفسه: ١٥٨.

وهذه الفروق هي:

١ ـ الأرض المرتفعة القاحلة بسهولها الواسعة.

٢ ـ سهول الوديان.

٣ ـ الأرض الساحلية.[١]

والوظيفة الأساسية لسكان المناطق المرتفعة هي تربية الماشية، فهم رعاة يتنقلون بين السهول، لذا لا توجد علاقات قانونية بينهم[٢].

أما سكان سهول الوديان فوظيفتهم الزراعة، يساعدها انتظام الفصول، فتنشأ فيها الملكية الخاصة للأرض، وما يترتب عليها من علاقات تشريعية، أي أساس الدولة التي لا تصبح ممكنة إلا عن طريق هذه العلاقات وحدها. فتنشأ ممالك مترامية الأطراف ويبدأ تأسيس الدول العظيمة. ومثالها الهند، والصين، وبابل، ومصر.[٣]

وأما سكان المناطق الساحلية فعملهم التجارة والملاحة، فعلى عكس سهول الوديان التي تشدّ الإنسان إلى الأرض، فإن البحر يخرجه من هذه المجالات المحدودة للفكر والسلوك، فالبحر يعطي فكرة اللامحدود واللامتناهي، فيجد الإنسان في ذلك حافزاً على تجاوز نطاق المحدود.[٤]

وبناءً على هذه المعطيات، ظلت أفريقيا على الأصالة، فالوعي لم يبلغ بعد مرحلة التحقق الفعلي لأي وجود موضوعي جوهري، مثل: الله، أو القانون، اللذين فيهما يحقق الإنسان وجوده الخاص[٥].

---

(١) هيجل / المصدر نفسه : ١٦٨.

(٢) هيجل / المصدر نفسه : ١٦٨ ـ ١٦٩، ١٨٥ .

(٣) هيجل / المصدر نفسه : ١٧٠، ١٨٥ .

(٤) هيجل / المصدر نفسه : ١٧٠ ـ ١٧١، ١٨٥ .

(٥) هيجل / المصدر نفسه : ١٧٤ .

بينما أشرق من آسيا ضوء الروح، وابتدأ التاريخ الكلي[1]، واستطاعت أن تبعث أروع ما أنتجته إلى أوربا، ثم كانت أوربا مسرح تطور ذلك كله.[2]

٢ ـ نظرية ماركس ـ إنجلز، المادية التاريخية:

Karl Marx (١٨١٨-١٨٨٣), Fredrick Engels(١٨٢٠-١٨٩٥)

نشأ ماركس في ألمانيا، في وقت كانت نظريات هيجل هي المهيمنة على الفكر الفلسفي فيها، وقد انقسمت الهيجيلية إلى يمين مثالي، ويسار مادي، مثّل الأخير فويرباخ Feuerbach (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢) وكان ماركس أحد تلامذته. ثم تحالف ماركس مع إنجلز الانجليزي في تأسيس المذهب المادي على منهج الجدل الهيجلي وقوانينه، ووحّدا بين الطبيعة والتاريخ، لتنبعث «المادية التاريخية» من «المادية الجدلية»، التي تتبنى مبدأ: أن الفكر هو نتاج المادة، وأن المادة تسبق الوعي، وليس الوعي هو الذي يسبق المادة، وأن الوضع المادي والاقتصادي هو الذي يكيف شكل الحياة البشرية، وأنه هو الأصل الذي تنبثق منه الأفكار والمؤسسات والنظم التي يُنشئها البشر في أطوار تاريخهم المختلفة. لذا وجد ماركس أنه أقام المنهج النقيض لمنهج هيجل: «إذ يعتقد هيجل أن حركة الفكر، والتي يجسدها باسم الفكرة، هي مبدعة الواقع، الذي ليس سوى الصورة الظاهرية للفكرة، أما أنا فأعتقد على العكس أن حركة الفكر ليست سوى انعكاس حركة الواقع وقد انتقلت إلى ذهن الانسان»[3].

ولا تكون المادية الجدلية (الديالكتيكية) ممكنة دون المادية التاريخية، وذلك لسببين:

---

(١) هيجل / المصدر نفسه : ١٨٣ .

(٢) هيجل / المصدر نفسه : ١٨٦ .

(٣) ماركس / رأس المال، عنه: جورج بوليتزر، وآخرون / أصول الفلسفة الماركسية ١ : ٣٦، ترجمة شعبان بركات، المكتبة العربية، بيروت.

أولهما: إنه لا يمكن صياغة النظرية المادية الجدلية ما لم يتم التحقق من أن المجتمع هو أيضاً شكل لحركة المادة، خاضع في تطوره لقوانين موضوعية كقوانين الطبيعة المادية.

والثاني: لأن الاجابة الصحيحة على المسألة الأساسية في المادية الجدلية حول أولوية المادة وثانوية الوعي، غير ممكنة بدون توضيح سبب وكيفية ظهور الوعي الإنساني، والدور الذي لعبه في ذلك التطبيق العملي الاجتماعي التاريخي للناس، إذ إن الاجابة على هذا السؤال تقدّمها المادية التاريخية.[1]

هكذا احتلت «المادية التاريخية» الموقع الأساس في «المادية الديالكتيكية». وإنّ من أهم وظائف المادية التاريخية محاولة التوصل إلى معرفة قوانين التاريخ، من خلال اكتشاف كل ما هو عام ومتكرر خلف الخصائص الفردية لتاريخ الشعوب والبلدان المختلفة[2].

القوانين الأساسية في تفسير التاريخ:

وضعت هذه النظرية قوانين أساسية ثلاثة تفسر حركة التاريخ وتكشف عن اتجاهه، وهي:

١ ـ قانون التداخل والصراع بين الأضداد: إذ إن نقطة الابتداء في الديالكتيك هي وجهة النظر القائمة على أن كل أشياء الطبيعة وحوادثها تحوي تناقضات داخلية، لأن لها جميعاً جانباً سلبياً وجانباً إيجابياً، ماضياً وحاضراً، وفيها جميعاً عناصر تضمحل، أو تتطور، فنضال هذه المتضادات، هو المحتوى الداخلي لحركة التطور، وبمعنى آخر فإن التناقض هو القوة المحركة للتاريخ البشري، وأن حركة التطور من الأدنى إلى الأعلى لا

---

(١) جوزف ستالين / المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ١٢ ـ ١٤، بواسطة: محمد قطب / مذاهب فكرية معاصرة: ٢٨٠.

(٢) ف. كيلي وم. كوفالزون / المادية التاريخية: ٤٤، ترجمة أحمد داود، إصدار دار الجماهير، دمشق، ١٩٧٠.

تجري بتطور الحوادث تطوراً تدريجياً متناسقاً، بل بظهور التناقضات الملازمة للأشياء والحوادث، ونضال الاتجاهات المتضادة التي تعمل على أساس هذه التناقضات.[1]

وعمليات التضاد هذه متداخلة متفاعلة، ذلك أن طرفي التناقض يستمد كل منهما وجوده من الآخر، وصراع الجانبين هو المضمون الداخلي للحركة والتطور.[2]

٢ ـ قانون نفي النفي: ومفاده أن سير التطور يتمثل في سلسلة من نفي النفي، فكل مرحلة تنفي سابقتها، ثم تظهر مرحلة ثالثة تنفيها، فالموضوع يتحول إلى نقيضه، فيكون النقيض نافياً للموضوع، ثم يتألف من هذه العملية «مركب» ينفيهما معاً، فالتاريخ عملية تحرك من الموضوع (الفرضية) إلى نقيضه، ثم إلى المركب من النقيضين.[3]

٣ ـ قانون الطفرة: إن التغير الحاصل في الظواهر الطبيعية والإنسانية ليس ناتجاً عن تدرج في التغيرات الكمية، فالتغير من كيفية إلى كيفية أُخرى لا يحصل إلا عن طريق الطفرة[4]. أما صراع الأضداد فهو المحتوى الداخلي لتحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية.[5]

طبيعة واتجاه حركة التاريخ:

وجدت المادية التاريخية أن الطبقات الاجتماعية هي الميدان الذي يتم فيه تطبيق قوانينها هذه، فحركة التاريخ ـ بحسب ماركس وإنجلز ـ ليست في الواقع سوى التعبير، بدرجة تزيد أو تقل، عن النضال بين الطبقات الاجتماعية، سواء أكان هذا النضال في مبادئ السياسة، أم الدين، أم الفلسفة، أم في أي ميدان أيديولوجي آخر، وأن وجود هذه الطبقات، وبالتالي الصدام والصراع الذي يحدث بينها، إنما تحدده درجة التطور الاقتصادي، وأسلوب الانتاج، وطريقة التبادل.[6]

---

(١) جوزف ستالين / المادية الديالكتيكية والمادية الجدلية: ٢٢، محمد قطب / مذاهب فكرية معاصرة: ٢٧٥.

(٢) د. أحمد محمود صبحي / في فلسفة التاريخ: ١٩٨.

(٣) د. أحمد محمود صبحي / في فلسفة التاريخ: ١٩٨، د. عبد الرحمن بدوي / موسوعة الفلسفة ٢ : ٤٠٧.

(٤) د. أحمد محمود صبحي / في فلسفة التاريخ: ١٩٦.

(٥) جوزف ستالين / المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ٢٢.

(٦) د. إمام عبد الفتاح إمام / تطور الجدل بعد هيجل: ٤١٥ .

وفق هذه القوانين وضعت المادية التاريخية تصورها للتاريخ، فكان في البدء المقدمة الأولى للوجود البشري بكامله، وبالتالي للتاريخ بأسره، تلك المقدمة التي تنصّ على أنه لابد للبشر من أن يكونوا في مركز يمكنهم من العيش، والحياة تشتمل قبل كل شيء على الحاجات الضرورية، على المأكل والمشرب والملبس والسكن، وأشياء عديدة أُخرى.. فالعمل التاريخي هو إنتاج الوسائط الكفيلة بسدّ هذه الحاجات، إذن هو إنتاج الحياة المادية بالذات. في هذه المرحلة كانت القوة موزعة بين أفراد المجتمع البدائي، فكانت الملكية مشاعة بينهم، تلك هي المشاعية البدائية.

ومع ظهور الانتاج الفردي ظهر التناقض بين الملكية الجماعية والطابع الفردي لعملية الانتاج، فعندما تزايدت احتياجات الأفراد ظهر تنوع في العمل، فظهرت الحرف اليدوية إلى جنب الرعي والزراعة، لتلبّي احتياجاتها، فظهر الطابع الفردي للملكية، ومن ثم كان التناقض بينه وبين الحالة السابقة ذات الملكية المشاعة. وهذا التناقض يُحلّ عن طريق القضاء على الملكية الجماعية وظهور الملكية الخاصة لوسائل ومواد الانتاج. وبهذا تم القضاء على النظام البدائي، وحل محله النظام الاقطاعي كحتمية طبيعية.

وعندما قامت قوى الانتاج، وتغيرت تبعاً لها علاقات الانتاج، أصبحت علاقات الانتاج الجديدة هي النقيض للنظام الاقطاعي الذي لم يعد يلبي احتياجاتها، فصار إلغاؤه ضرورة تاريخية، لتحل محلّه البرجوازية ـ الرأسمالية، المتناسبة مع النمط الجديد من علاقات الانتاج. أما كيف تم ذلك، فإن النظام الاقطاعي كان قائماً أساساً على الزراعة، أي في الريف، لكن أهميته الاقتصادية بدأت تنتقل إلى المدن، حيث الثراء عن طريق التجارة، وحيث تنظيم الانتاج في الورش، فجذب ذلك جماهير من الريف، وهكذا كان نمو المدن باتجاه معارض للتنظيم الاقطاعي. وكانت علاقات الانتاج في النظام الاقطاعي قائمة على أن الطبقة المنتجة تُستعبد، والطبقة غير المنتجة تحكم. ولكن بزيادة رأس المال التجاري ونمو المدن ظهرت طبقة إنتاجية جديدة، هم البرجوازيون، وانبثق نظام جديد في علاقات الانتاج، وحل نظام النقد المدني بديلاً عن المقايضة، وأصبحت الأنظمة الاقطاعية تشكل عقبة في سبيل تطور وسائل الانتاج.

فكان لابد من الصراع بين القوة الصاعدة، البرجوازيين، وبين الاقطاعيين، ونجح البرجوازيون بالوصول إلى السلطة عن طريق الثورات التي بلغت ذروتها في الثورة الفرنسية عام ١٧٨٨.

وفي الوضع الجديد أصبحت البرجوازية هي الحاكمة، وهي المتحكمة بالقوى والعلاقات الانتاجية وسنّ القوانين التي تُمكّن للرأسمالية وتبرر وجودها.

والرأسمالية بدورها ترغب في تزويد الأسواق العالمية بانتاج على نطاق واسع، فأصبح للتكنلوجيا دورها الواسع، فكان لابد من تطوير مستمر في أساليبها، الأمر الذي شكل ضغطاً على العلم من أجل تطوير نظرياته لتلائم المقتضيات الاقتصادية المتطورة، وانعكس ذلك على التشريع والفن والفلسفة وسائر مظاهر الفكر. وهكذا حين غيرت الرأسمالية وسائل الانتاج غيّرت شخصية المجتمع بأسرها.

لكن النظام الرأسمالي يحرم العامل جزءاً من قيمة عمله، ليشكل فائض القيمة رأس المال عند صاحب العمل، وبهذا يقوم الرأسماليون دون قصد منهم بخلق طبقة واسعة من البروليتاريا، ذات مصالح متناقضة مع مصلحتهم. ومن ناحية أُخرى فان التنافس المستمر بين الرأسماليين سيؤدي إلى إلغاء صغار المنتجين، الذين سيؤول أمرهم إلى أن يصبحوا جزءاً من البروليتاريا، وكلما تنامت الصناعة ومتطلباتها من تجارة وتسويق، بفضل نظام التنافس الحر، اتسعت طبقة البروليتاريا، وتنامت الفوارق المادية بين فقرها وبين ثراء أصحاب رؤوس الأموال، وبهذا يتصاعد التناقض الذي لا حلّ له إلاّ بازاحة القلّة المالكة، على يد الأكثرية المنتجة، البروليتاريا.

أما علاقات الانتاج البديلة، فهي تلك العلاقات التي أنشأتها الرأسمالية نفسها، ثم فقدت القدرة على تطويرها، فالتطور الصناعي قد أدخل نظام تشريك العمل، أي جعله مشتركاً، فحل العمل الجماعي محل العمل الفردي، لكن الرأسمالية نفسها أصبحت عائقاً أمام تطوير هذه القوى التي ولّدتها هي ذاتها، ومن هنا فإن إلغاءها، وانبثاق مجتمع جديد تكون وسائل الانتاج فيه ملكاً مشتركاً يُصبح ضرورة تاريخية، وهذه هي مرحلة الاشتراكية، أو دكتاتورية البروليتاريا.

لكن البروليتاريا سوف لن تجد طبقة جديدة تعارضها، وبذلك يصل الصراع بين الطبقات إلى نهايته، فهي تمهّد للمرحلة الجديدة، التي تنتهي فيها أشكال الملكية الفردية، بسيطرة الدولة على كل وسائل الانتاج، ومن ثم تنتهي القوى المادية التي تحكمت في الإنسان كشيء غريب عنه، ويسود في المجتمع مبدأ «من كل حسب طاقته، ولكل حسب حاجته»، وذلك هو المجتمع اللاطبقي، الذي يضع حداً لعملية الصراع، وتلك هي مرحلة «الشيوعية» النهائية، أو العليا.

وهكذا يمر التاريخ البشري، في مسار تطوري، بخمس مراحل: (مشاعية بدائية، إقطاعية، برجوازية ـ رأسمالية، اشتراكية، ثم الشيوعية) وفق مسيرة من التطور الحتمي، بفعل الصراع بين علاقات الانتاج القائمة في كل مرحلة وبين العلاقات التي تفرضها قوى الانتاج الجديدة ووسائله المتطورة، في هذه المرحلة نفسها. ثم عن طريق تغيرات كمية، تتحول بدورها عن طريق الثورة والعنف إلى تغيرات كيفية.[1]

فكرة التقدم في المادية التاريخية:

فكرة التقدم يفسرها الجدل (الديالكتيك)، فخاصية التناقض بين المتضادات أنه يدفع المجتمع إلى أمام، فالتناقض ليس هداماً، بل هو تناقض يعمل على تطور النظم الاجتماعية، من أدناها (المشاعية البدائية) إلى أعلاها (الشيوعية المعاصرة)[2].

فكل نتيجة جديدة إذن هي أكثر تقدماً من الحالة السابقة، التي تولّدت عنها هذه النتيجة، حتى لو بدت هذه النتيجة كارثية، فالتوسع الاستعماري لصالح الانتصار الرأسمالي هو حتمية تاريخية، لأنه خطوة ضرورية للتحول إلى المجتمع الاشتراكي، مهما صاحبه من كوارث وانتهاك للحقوق والحريات[3].

---

(١) يراجع: كيلي وكوفالزون / المادية التاريخية: ١٣٢ـ١٤٧، د. أحمد محمود صبحي / في فلسفة التاريخ: ٢٠٦ ـ ٢١١، د. عماد الدين خليل / التفسير الإسلامي للتاريخ: ٥٠ ـ ٥٢، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي: ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(٢) د. إمام عبد الفتاح إمام / تطور الجدل بعد هيجل (المجلد الثالث من المكتبة الهيجلية ـ الدراسات): ٤٤٦ـ٤٤٧.

(٣) كيالي وكوفالزون / المادية التاريخية: ١٣٥، وقارن ص١٣٩.

لقد أدرك ماركس خطأه في استنتاجاته التاريخية هذه، عندما تراجع عن تمجيده السابق للاحتلال البريطاني للهند، والفرنسي للجزائر، بدعوى أن هذا الاحتلال هو تطوير لا واع للآخر، فتراجع بعد أن اكتشف عدم تحقق هذا التطوير اللاواع، فأكد أن نظريته تنطبق على أوربا وتاريخها، ولا يجوز سحبها ميكانيكياً على مجتمعات غير أوربية.[1] لكن المؤرخين الماركسيين عموماً لم يذعنوا إلى صعوبة المواءمة بين الحقائق التاريخية وبين الموجّهات الايديولوجية التي تبنتها المادية التاريخية، إلاّ بعد عهد ستالين، المتوفى سنة ١٩٥٣م.[2]

أما قبل ذلك فقد اضطر لينين إلى إحلال «الحزب» محل «الطبقة» عندما اكتشف أن العنصر الأساسي في المادية التاريخية، وهو «الوعي الطبقي» لم يحدث آلياً، وبفعل تطور وسائل وعلاقات الانتاج، كما افترضت هذه الفلسفة، والتي رأت بناءً عليه أن «الأيديولوجيا» تعبير سلبي من نتاج الوعي الخاطئ لنظام المجتمع الرأسمالي. فلما لم يتحقق هذا الوعي الطبقي وفق قوانين المادية التاريخية، لجأ لينين إلى الأيديولوجيا باعتبارها إيماناً تزرعه نخبة من الواعين طبقياً لدى عمال مؤهلين للوعي الطبقي، من أجل الارتفاع بهم إلى مستوى النقيض القادر على إدارة الصراع مع العلاقات القائمة، للوصول إلى الخطوة اللاحقة.[3]

الصدفة، ودور البطل في التاريخ:

تحاول أن لا تبتعد عن حتميتها التاريخية كثيراً حينما تلجأ المادية التاريخية إلى الاعتراف بدور الرجل العظيم في التاريخ. فالحتمية، وفق هذه الفلسفة، تقضي بأن

---

(١) وليد نويهض / المفكرون العرب ومنهج كتابة التاريخ: ١٥٨ ـ ١٦٠، دار ابن حزم، ط ١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.

(٢) جفري باراكلو / الاتجاهات العامة في الأبحاث التاريخية: ٤٥.

(٣) إدوارد كار / ما هو التاريخ: ١٣٠ ـ ١٣١.

مجرى التاريخ خاضع لضرورة، هي في أعماقها ضرورة اقتصادية، وأن الأفعال الإنسانية لا تكون ذات مفعول إلا إذا عملت بالانسجام مع تلك الضرورة.

أما كيف يتم تفسير الفعل التاريخي الذي ينجزه العظماء، فهنا نمطان من العظماء: رجل الفكر العظيم، ودوره أنه يهيئ أذهان الناس للتغيرات الاجتماعية الثورية التي هي في طريقها إليهم، دون أن يكونوا على علم بها.

ورجل الفعل، ودوره أنه ينظم النضال بين الطبقات التي تنهض لانجاز قضيتها بواسطة الثورة. وكما كان عند هيجل، فهنا أيضاً إنما يظهر الرجل العظيم عندما تكون الحاجة إليه ماسة. أما ظهور شخص بعينه في مرحلة من المراحل فهو مجرد صدفة.

يقول إنجلز: «إن ظهور شخص معين دون غيره، في زمن محدد، وفي بلد معين، هو بالطبع صدفة مجردة، ولكننا حتى لو قضينا على ذلك الرجل فإنه تظل دائماً ثمّة حاجة إلى بديل لا بد له في المدى البعيد أن يتوفر، سواء كان صالحاً أم شريراً؛ ولقد كان من قبيل الصدفة أن تجعل الحروب المنهكة التي قامت بها الجمهورية الفرنسية، من الضروري أن يصبح نابليون ـ هذا الشخص الكورسيكي بالذات ـ دكتاتوراً عسكرياً، ولكن لو لم يبرز نابليون لأتى نابليون آخر يملأ مكانه، وهذا أمر يقرّه الدليل على أنه عندما تدعو الحاجة فإن رجل الساعة يظهر لتوّه»[1]، لكن ليس هذا هو المجال الوحيد الذي يؤثر فيه الرجل العظيم على مجرى التاريخ، بل حتى بالاتجاه المعاكس لما تقتضيه الحتمية التاريخية أيضاً، «فعدم وجود رجل على جانب من العظمة يكفي لتوجيه حركة الملايين ضد الفاشستية، كان من جملة الأسباب التي جعلت انتصارها حتمياً، هكذا يعترف حتى من آمن بأن انتصار الفاشستية كان حتمياً»[2].

وهذا يعني أن الثورة الروسية، بعد الاعتراف بالدور الأساس الذي اضطلع به لينين، إذ غير مجرى الحزب الشيوعي بكامله وقاده باتجاه الثورة وأحرز النصر، أن الثورة

---

(١) سدني هوك / البطل في التاريخ: ٨٣ ـ ٨٤.

(٢) سدني هوك / المصدر نفسه : ٨٦.

الروسية هذه لم تكن وليدة الحتمية التاريخية، بل كانت بفعل اثنين من العظماء. أحدهما لم يظهر ليجمّع الملايين ضد الثورة فيقمعها، فأخلى المكان للآخر وهو لينين، ليحرز النصر.

وهنا يفسر فلاسفة المادية التاريخية دور لينين بأنه كان ضرورياً بالنسبة للتوقيت الزمني للثورة الروسية، وحسب، وانسجاماً مع فلسفتهم العامة في التاريخ يؤكدون بأن الثورة كانت بالضرورة خليقة بأن تقع، عاجلاً أم آجلاً حتى بدون لينين.

وهذا ما ينسجم مع تفسير بليتشانوف -الذي اعترف له لينين بالتقدم على سائر مفكري الماركسية - الذي صنف دور الفرد في الحوادث العارضة، الطارئة، فمع «أن مصير الأمم قد يتوقّف أحياناً على حوادث عارضة، يمكن أن تدعى بعوارض من الدرجة الثانية» إلا أن «هذه الحوادث الطارئة لا تعرقل التحقيق العلمي للتاريخ بشيء»[1].

وهكذا نجد أن نتائج المادية التاريخية تتحد مع نتائج الهيجلية، مع تعويض «الطبقات» و«علاقات الانتاج» بدائل عن «الروح» و «الفكرة».

---

(١) سدني هوك / المصدر نفسه: ٩٦، ٩٧.

١ - نظرية اشبنجلر، الدوائر الحضارية والضرورة العضوية:
Oswald Spengler (١٨٨٠-١٩٣٦)

في كتابه (انحلال الغرب) (The decline of the West)[(١)] وضع اشبنجلر تفسيراً جديداً للتاريخ، جعل فيه «الحضارة» هي محور الدراسة، فوصف الحضارات بالدوائر المغلقة على نفسها، والتي تمر بدورة حياة واحدة، مطابقة لدورة حياة الإنسان، في مولده، وشبابه، وشيخوخته، ثم موته، ولدورة حياة النبات في ربيعه، وصيفه، ثم خريفه، نشتائه. ولما كان من خصائص كل حضارة أنها مغلقة على نفسها بخصائصها المميزة لها والنابعة من روحها الخاصة، فلا قيمة إذن للتأثر والتأثير بانتقال خصائص حضارة إلى حضارة ثانية، ولذا فليس في التاريخ ما يسمى استمرارية، فلا مكان إذن لنظرية التقدم في التاريخ.

الحضارات العالمية: في نظرته العامة للحضارات انطلق مما أسماه بـ «الثورة الكوبرنيكية» في التاريخ. فكما أحدث كوبرنيك ثورة على التصور البطليموسي للعالم والذي جعل الأرض هي المركز الذي تدور من حوله الكواكب، فان اشبنجلر يقيم ثورته ضد التصور الغربي الذي توهم أن أوربا الغربية هي مركز العالم، هذا «الوهم الخادع» الذي على أساسه تم تقسيم التاريخ إلى: عصور قديمة،

(١) هذا عنوان ترجمته الانجليزية/ وقد كتبه اشبنجلر بالألمانية في جزئين، صدر الأول سنة ١٩٢٠م، والثاني سنة ١٩٢٢م.

وعصور وسطى، وعصور حديثة. ليكتشف في تصوره الجديد أنه ليس للحضارة اليونانية الرومانية أو الحضارة الغربية مكانة تمتاز عن مكانة الحضارات الأخرى، بل محصل هذه الحضارات هي أسمى منها في أغلب الأحيان بما للصورة الكونية التي تبدعها روحها من جلال وعظمة، فلاحظ في التاريخ ثمانية حضارات رئيسية تستحق الدراسة بصورة متكافئة، وهي:

(١) الحضارة المصرية. (٢) الحضارة البابلية. (٣) الحضارة الهندية. (٤) الحضارة الصينية. (٥) الحضارة اليونانية ـ الرومانية. (٦) الحضارة العربية (الإسلامية). (٧) الحضارة الغربية (الأوربية ـ الأمريكية).[١]

الضرورة العضوية في التاريخ: ليس التاريخ مساراً متصلاً وخطاً مستمراً، إنما هو مسرح لعدد كبير من الحضارات العظمى، تنمو بقوة كونية في بطن بيئة بمثابة الأم لها. ولكل منها فكرتها، وعواطفها وحياتها، وإرادتها، وشعورها، وموتها الخاص بها. ولها ـ بكل ما تحتويه من خصائص ومكونات ـ نمو وشيخوخة، كما أن لأنواع النباتات نمو وشيخوخة، فلكل حضارة إمكانية أن تنبت، وتنضج، وتذبل، وتفنى إلى غير عودة، ولكل منها حياتها المحدودة؛ وكل منها مقفلة على نفسها، تماماً مثل النبات، لكل نوع من أنواعه أزهاره وأثماره الخاصة به، وله أسلوبه الخاص في النمو والذبول.

فتاريخ كل حضارة هو كتاريخ الإنسان أو الحيوان أو النبات، والتاريخ العام هو ترجمة حياة هذه الحضارات.[٢]

سياق الحضارات: للحضارات جميعاً، كما للأفراد، سياق واحد تسير عليه، فإذا استطعناتعيينه بالنسبة إلى واحدة من الحضارات، استطعنا تعيينه لسائر الحضارات الأخرى، بل أصبح ميسوراً لنا حينئذ أن نعرف الأدوار التي ستمر بها أية حضارة سيُقدّر

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي / اشبنجلر: ٩٦ ـ ٩٨.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي / المصدر نفسه: ٩٨ ـ ١٠١، ١١١.

لها أن توجد في المستقبل. كما يكون من المُيَسّر أيضاً أن نتنبأ بما سيجري للحضارة الموجودة الآن على الأرض[1]، ويتم هذا السياق على النحو الآتي:

تولد الحضارة في اللحظة التي فيها تستيقظ روح كبيرة، وتنفصل عن الحالة الروحية الأولية للطفولة الإنسانية الأبدية.

وهي تنمو في تربة بيئة يمكن تحديدها تمام التحديد، تظل مرتبطة بها ارتباط النبتة بالأرض التي تنمو فيها.

وتموت الحضارة حينما تكون الروح قد حققت جميع ما بها من إمكانيات، على هيئة شعوب، ولغات، ومذاهب دينية، وفنون، ودول، وعلوم. ومن ثم تعود إلى الحالة الروحية الأولى.[2]

تولد الحضارة إذن روحاً زاخرة بالامكانات والقوى الخصبة المتوثبة للتحقق، في بيئة تشيع فيها قوى عديدة في حالة فوضى مطلقة، فتبدأ بتوكيد صورتها ضد هذا الخليط واللاشعور، فتاريخها هو تاريخ هذا النضال الشاق العنيف بينها وبين هذه القوى. وتتحقق الحضارة حينما تفلح في تنظيم هذا الخليط حتى يكون على صورتها، وتدفع القوى التي تعترض سبيلها. وعلى هذا النحو تستمر الروح في نضالها، وطالما كانت تنطوي في باطنها على قوى خالقة، استمرت في هذا الخلق، وظلت تخوض النضال. أما إذا فقدت قواها الخالقة؛ إما باختناقها تحت تأثير روح أُخرى أقوى منها وأخصب، وإما لأنها بلغت غايتها، وحققت صورتها النهائية، ولم يعد باستطاعتها أن تعلو على الحد الذي بلغته، ينضب دمها، وتتحطم قواها، ويتحجّر كيانها، فتصبح «مدنية» بعد أن كانت «حضارة». لكن «المدنية» قادرة على البقاء زمناً طويلاً، قروناً أخرى، كما تبقى الشجرة، التي استنفد عصارتها الزمن، سنوات طوالاً لا تزال تمد فيها أغصانها التي أصبحت فريسة للسوس. وهذا هو عهد شيخوختها، أو خريفها، وأخيراً بعد أن تصبح منهوكة

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي / المصدر نفسه: ١٠١، ١١٣ ـ ١٢١.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي / المصدر نفسه: ١٠٢.

القوى، خالية من العصارة، تفقد الرغبة في الوجود، فتطمع بالعودة إلى عهودها الأولى، فتستهويها عندئذ نزعة دينية صوفية غامضة[١].

والحضارة هي التي تطبع الشعوب بصورتها، والشعوب ذات الصورة هي الأمم، وكلما كانت الصورة عميقة كانت الأمة أعظم شعوراً بذاتها، وأقدر على الاحتفاظ بمقوماتها.[٢]

ولكل أمة، طالما كانت تحيا وتناضل، دولة، ولا تكون الامة ذات دولة «لها صورة» إلاّ إذا كانت مكونة من طبقتين، لا أكثر ولا أقل، هما: طبقة النبلاء، وطبقة الكهنوت.[٣] وطبقة النبلاء هي التي تصنع الحضارة بانتصارها على طبقة الفلاحين السابقة على ميلاد الحضارة[٤]، ثم تظهر بعد ميلاد الحضارة طبقة الكهنوت، أو رجال الدين[٥]، وتستمر هاتان الطبقتان في ربيع الحضارة، وصيفها، ثم تفقدان سيادتهما شيئاً فشيئاً مع ظهور طبقة ثالثة، هي طبقة «البرجوازية»[٦]، إلاّ أن التاريخ الحقيقي إنما يقوم على تينك الطبقتين الممتازتين وحدهما، وهما يشعران بأنفسهما بهذا الامتياز، ويعتقدان أن مكانتهما في الدولة والتاريخ مستمدة من الله[٧]، لكن التاريخ ذا الطراز العالي كان دائماً رد فعل لوجود طبقة النبلاء، فإذا زالت طبقة النبلاء، لا باعتبارها أصلاباً، بل باعتبارها تقاليد حية، زال التاريخ، فانتقل من دور الحضارة إلى دور المدنية، وهو في هذا الدور الأخير تاريخ سطحي متجه نحو غايات مشتّتة متنافرة، لا تحكمه صورة، ولا يخلق منظوراً باستمرار.[٨]

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي / المصدر نفسه: ١٠٢ ـ ١٠٥.

(٢) المصدر نفسه: ٢٥٩ ـ ٢٦٢.

(٣) المصدر نفسه: ٢٦٨.

(٤) المصدر نفسه: ٢٦٦، ٢٧١.

(٥) المصدر نفسه: ٢٧١.

(٦) المصدر نفسه: ٢٦٩، ٢٧١.

(٧) المصدر نفسه: ٢٧٢.

(٨) المصدر نفسه: ٢٧٧.

وسر التحول في طبقتي النبلاء والكهنوت هو التغيّر في فكرة الملكية، وفي فكرة النظرة في الوجود.

فالملكية إما أن تكون للقوة أو تكون للغنيمة، فمعنى القوة هو الذي يسود ويسيطر في الدور الأول من الحضارة، أما في دور المدنية فالسيادة المطلقة تدريجياً للغنيمة.. ومن الشعور بالقوة ينشأ الغزو والسياسة والقانون، ومن الشعور بالغنيمة تنشأ التجارة والاقتصاد والمال.. لذا يكون «السياسي» هو ممثل الملكية في الدور الأول، و«رجل الأعمال» هو ممثلها في الدور الثاني.. والسياسي يهدف إلى جعل الحياة الاقتصادية من اختصاص الدولة، بينما يريد رجل الأعمال دولة ضعيفة تخدم أغراضه.. وفي كل حضارة توجد في البدء نبالة مربية ونبالة تاجرة، ثم من بعد نبالة أرض ونبالة نقد، وأخيراً خطط حربية واقتصادية، ومعركة مستمرة بين النقد وبين القانون.

ثم تتغير طريقة النظر في الوجود، بأن تستحيل العلّية المقدسة إلى علية علمانية أو طبيعية آلية. ويتطور العلم حتى يدعي حلوله نهائياً محل الدين، فيكون الممثل للنظرة في الوجود العالم المدني العلماني، بعد أن كان رجل الدين[1]. والبرجوازية هي الطبقة الجديدة التي ستمثل هذا الانقلاب في نطاقي «الملكية» و«النظرة إلى الوجود»، وسيزداد سلطانها عندما تنتقل المدنية من دور المدينة فقط، إلى دور المدينة الكبرى، إذ إن سلطة النقد ستكون أوسع مدى، لتصبح هي القوة الروحية الجديدة والتعبير عن الوجود الواعي الذي فقد كل جذوره.

وأخيراً تأتي «المدينة العالمية» وهي روح خالصة قد تمردت نهائياً من كل صلة بالبيئة، فتحدث عندئذ ظاهرة على جانب عظيم من الخطورة، هي عُقم رَجل المدنية. وهي ظاهرة تدل على أن الوجود قد تحوّل بوجهه نحو الموت، لأنه سَئم الحياة وفقد الخوف من الموت، ولم يعد الإنسان يشعر بأن عليه واجباً نحو الدم؛ عندئذ يُشرف دور الحضارة على الزوال.

---

(١) المصدر نفسه: ٢٨٠ ـ ٢٨٢.

أوربا التطبيق الأخير: يتابع اشبنجلر تطور هذه الأدوار في الحضارة الغربية، ليخلص إلى أنها قد طوت هذه الأدوار كلها وأنها الآن تعيش دورها الأخير.

تجده في البدء متأثراً بالنزعة العرقية، فإن العلّة في قوّة الحضارة الغربية منذ نشأتها تكمن عنده في «أن الإنسان الفاوستي يمتاز بأن لديه قوّة أولية هائلة للإرادة، وقدرة مضيئة على النظر والإدراك، وتفكيراً عملياً شديداً شدّة الصلب»[1]. وبفضل هذه الصفات أجاد الفاوستي في مرحلة الكفاح الأولى (وهو الكفاح الذي يبدأ بتقليد الطبيعة، ثم السيطرة عليها)[2] أجاد استخدام أقوى سلاح ضد الطبيعة، وهو الاختراع والاكتشاف، الذي جسدته الآلة.

وتطورت الآلة، التي نشأت لأول مرة في حضن الدين، لتتحول إلى غاية في نفسها، وتستعبد الإنسان الذي كان يسخّرها، ونتيجة هذا الانقلاب الهائل تغير الشعور بالحياة عند الفاوستي تغيراً كبيراً. فتحكمت النزعة الآلية في كل شيء في الحضارة الغربية، واستحال العالم الطبيعي إلى عالم صناعي قد خلا من الروح والحياة، وتحولت السيادة من طبقة النبلاء الممثلين للدم والجنس، إلى طائفة من أصحاب الأعمال الصناعية والمهندسين، أي طائفة من الناس المستأصَلين.

فكانت ردة الفعل أن تعالت الصيحات ضد الآلية، والدعوات إلى تعديلها بنزعة روحية، ثم جاءت موجة هائلة من المذاهب التي يسودها اللامعقول والخوارق فطغت على الحياة الفكرية، وشاعت روح اليأس من الحياة في كل مكان، وهكذا دخلت أوربا عصر شتائها، فالذي تعانيه أوربا ليس هو أزمة طارئة، بل هو المصير الكارثي الذي سينهي مأساتها هذه حينما يحكم عليها بالأفول والفناء.[3]

---

(١) المصدر نفسه: ٢٩٩.

(٢) المصدر نفسه: ٢٩٨.

(٣) المصدر نفسه: ٢٩٩ ـ ٣٠٥.

٢ - نظرية توينبي، التحدّي والاستجابة:

Arnold Toynbee (١٨٨٩ ـ ١٩٧٥)

موضوع البحث التاريخي المفهوم، عند توينبي، هو «المجتمع الكل» الذي يدخل فيه عدد من المجتمعات، تربط في ما بينها علاقات تأثير وتأثر بأنحاء مختلفة، وتتميز وتنفصل عن بعضها مع حركة الأحداث، وهي لا تكون مفهومة في تأثيرها الجزئي ما لم ينظر إليها نظراً شاملاً في ذلك المجتمع الكلي[١]. فبين بعض الحضارات (المجتمعات الحية) وبعض علاقة أبوّة وبنوّة، فليست كل حضارة هي دائرة مغلقة على نفسها، كما ذهب اشبنجلر[٢]، وليست هي كائنات عضوية ـ بحسب اشبنجلر أيضاً ـ مثل الحيوان والنبات، يحكمها المصير المحتوم[٣].

وليست الحضارة من نتاج «العرق» أو «الرس» الجنس البشري المميز بخصال ممتازة[٤]، ولا هي من صنع البيئة وحدها[٥]، ولا هي نتاج التناقض الطبقي وعوامل الاقتصاد وحده[٦]. وإنما هذه كلها عوامل تدخل في تكوين الحضارة، وتندرج تحت عنوان «التحدي» الذي يأخذ شكلين: تحدي الطبيعة، والتحدي البشري. هذه التحديات هي بمثابة الحوافز التي تحرك الشعوب لتنتج عند ذلك حضارة، ولقد ظهرت في تاريخ الحضارات خمسة أنواع من الحوافز، كانت وراء نشأتها ونموها، وهي:

(١) حافز الأقاليم الصعبة. (٢) حافز الأرض الجديدة. (٣) حافز الضربات (وهو التحدي البشري الناجم عن تعرض المجتمع لهجمات البلدان المجاورة). (٤) حافز

---

(١) د. سي. سمرفل / بحث في التاريخ لتوينبي، مختصر الأجزاء الستة الأولى: ٥.

(٢) د. سي. سمرفل / بحث في التاريخ ١: ١٧ ـ ٢١.

(٣) د. سي. سمرفل / المصدر نفسه ١: ٣٦٢.

(٤) المصدر نفسه ١: ٧٤ ـ ٧٩.

(٥) المصدر نفسه ١: ٧٩ ـ ٨٥.

(٦) المصدر نفسه ١: ٣٧٣.

الضغط (وهو التحدي البشري الناجم عن ضغط خارجي مستمر). (٥) حافز عقوبة الحرمان (وهو تحد ناشئ من تعرض جماعة أو فصيل في مجتمع للحرمان من حقول ومجالات معينة من العمل، إما لسبب ذاتي أو خارجي أو نتيجة صدفة، فيوجهون عندئذ مواهبهم إلى حقول أُخرى يبرزون بها على الآخرين)[١].

وإن وراء كل حضارة ديانة عالمية، فالحضارات (المجتمعات الحية) الخمس في عالمنا المعاصر، يصنفها توينبي على الأساس الديني، فهي:

١ ـ مجتمع مسيحي غربي: في أوربا الغربية والشمالية.

٢ ـ مجتمع مسيحي اورثوذكسي: في أوربا الجنوبية الشرقية، وفي روسيا.

٣ ـ مجتمع إسلامي: مركزه المنطقة المجدبة الممتدة امتداداً قطرياً عبر أفريقية الشمالية والشرق الأوسط، من الأطلسي إلى الوجه الخارجي من سور الصين العظيم.

٤ ـ مجتمع هندي (هندوسي): في قارة الهند الحارّة.

٥ ـ مجتمع الشرق الأقصى: في المناطق دون الحارة والمناطق المعتدلة بين الاقليم المجدب والمحيط الهادئ.[٢]

والدين أيضاً هو العامل الأساس في نشأة الحضارة، أما «الدولة العالمية» فتمثل مرحلة التدهور والانحطاط؛ فهناك ثلاثة مميزات للانتقال من المجتمع القديم إلى المجتمع الجديد:

الأول ـ «دولة عامة» أو عالمية، تظهر بصفتها آخر الأطوار في عمر المجتمع القديم.

والثاني ـ «دين» ينشأ ويتدرّج في المجتمع القديم، وينتج بدوره المجتمع الجديد.

والثالث ـ «ظهور عهد البطولة» البربري.

وأهم هذه العوامل هو الثاني؛ «الدين»، وأقلها شأناً العامل الثالث.[٣]

---

(١) المصدر نفسه ١ : ١٣١ ـ ١٨٩.

(٢) المصدر نفسه ١ : ١١ ـ ١٢.

(٣) المصدر نفسه ١ : ٢١.

تكوين الحضارات:

إن قوام الانقلاب من مجتمعات بدائية إلى حضارات هو في الانتقال من حالة الركود، إلى حالة الحركة والنشاط.[1] وهذا لا يأتي إلاّ من حافز أو دافع من الخارج[2]، ممثلاً بجملة قضايا ومشاكل متتابعة تعترضه في سير حياته، يواجهها بالحلول المناسبة، والمتتابعة هي أيضاً، هذه الحوافز أو المشاكل تمثل «التحدي»، وحلول المجتمع لها هو «الاستجابة»، والتفاعل المستمر بين التحدي والاستجابة، هو الذي يمثل حركة المجتمع نحو الأمام، لتتشكل الحضارة. وهذا التحدي المحفز هو الشرط والعلّة التامة في نشوء الحضارة، فالحضارات تولد في بيئات صعبة صعوبة خلاف المألوف، وليست سهلة فوق المألوف، فليس هنالك حافز ما لم يظهر التحدي، وكلما كان التحدي أكبر كان الحافز أكبر، ولكن هذا القانون لا يمضي إلى النهاية، فقد نصل إلى مرحلة تبلغ فيها شدة التحدي درجة بحيث تزول فيها إمكانية الاستجابة الناجحة، إذن فالقانون الصحيح، هو «إن أعظم تحدّ محفّز هو ما كان وسطاً في المقدار بين الافراط في الشدة، والنقصان فيها، إذ يجوز أن يخفق التحدي الناقص في تحفيز الجماعة المتحداة، في حين أن التحدي المفرط في شدته قد يحطم عزمها وروحها»[3].

الحضـــارات الأصلية والحضارات الفرعية: يحصي توينبي إحدى وعشرين حضارة، يرى أن الست الأولى منها هي الحضارات الأصلية (الأم)، وهي: الحضارة المصرية، الحضارة السومرية، الحضارة الصينية، حضارة المايا، الحضارة الإندية، والحضارة المينيّة[4]. وما بعدها هي حضارات فرعية، بما فيها المجتمعات الحية الخمس المعاصرة.

---

(١) المصدر نفسه ١ : ٧٢.

(٢) المصدر نفسه ١ : ٩٢.

(٣) المصدر نفسه ١ : ٢٢٠ ـ ٢٤٣، ٢٧٩.

(٤) المصدر نفسه ١ : ١٠١ ـ ١١٢.

وكان التحدي الذي نشأت عنه الحضارات الأصلية هو دائماً التحدي الطبيعي[1]. أما الحضارات الفرعية فنشأت عن التحدي البشري، الذي كان ناشئاً من علاقتها بالمجتمع الذي تنتسب إليه بصلة «البنوّة» أي للحضارة السابقة عليها، مع احتمال وجود شيء من التحدي الطبيعي، يعمل على تنبيهها كذلك[2].

وتفسير ذلك: أن تبايناً وتنوعاً يحدث في هذه العلاقة متى ما بدأت الحضارة السابقة (الأم) تفقد قوة الابداع التي مكّنتها إبان عهد نموها من أن تجتذب إليها ولاءً عن اختيار في قلوب الناس الذين هم في داخلها أو في خارج حدودها. ومتى ما حدث ذلك فإن الحضارة العليلة تنقسم إلى أقلية مسيطرة تحكم باستبداد يزداد باطراد، لكنها رغم ذلك تفقد زمام القيادة، وإلى بروليتاريا تستجيب لهذا التحدي والاستثارة بأن تصبح واعية شاعرة بأن لها كياناً خاصاً بها، فتعمد على تخليص نفسها. وعزيمة الانفصال هذه تستثير بدورها الأقلية المسيطرة في فرض الخضوع على البروليتارية، فيستمر الصراع بين هاتين الإرادتين، بينما تقترب الحضارة المتداعية من نهايتها حتى تدخل في «أزمة احتضار الموت» فتنفصل عندئذ البروليتارية وتحرر نفسها مما كان في السابق وطنها الروحي ولكنه أصبح لها سجناً ثم وطن هلاك. وبهذا الانفصال الديناميكي تولد الحضارة الفرعية. ويمكن تشبيه هذه الحالة بالحالة التي يتجدد بها الخلق بنقل الحياة من «ركود الخريف» من خلال «مصائب الشتاء» إلى «نمو الربيع».

ثم ان هذه الحضارة الناشئة حين تؤسس موطنها خارج موطن الحضارة السابقة، كلياً أو جزئياً، فإنها تواجه هذه المرّة تحدّي بيئة الطبيعة الجديدة[3].

---

(١) المصدر نفسه ١ : ١١٣.

(٢) المصدر نفسه ١ : ١١٤.

(٣) المصدر نفسه ١ : ١١٤ ـ ١١٥.

طبيعة نمو الحضارات:

واجهت الحضارات في طور نشأتها تحديات عظمى باستجابات مناسبة، فقد حفزتها هذه التحديات إلى القيام بعمل باهر، لكن هذا النجاح نقلها إلى حالة جديدة، حالة التوازن المستقر، وعندئذ لا تكون قادرة على تحقيق العمل الباهر مرة أُخرى، نحو مرحلة أبعد، من الانجاز الأول إلى كفاح جديد، فلكي تتحول الحركة إلى إيقاع متكرر باستمرار ينبغي أن يكون هناك «اندفاع» أو «قوة حيوية» تنقل التحدي من التوازن المستقر إلى ما فوق الموازنة، وتعرّضه إلى تحد جديد، فتحفزه على أن يستجيب استجابة جديدة تكون على هيئة موازنة أُخرى تنتهي بها إلى ما فوق الموازنة، وهكذا بتوال لا نهاية له من حيث الامكان.[١]

أما معيار النمو فلا تمثله السيطرة على البيئة الخارجية، بشرية كانت أم طبيعية، عن طريق التقدم الصناعي أو التوسع الجغرافي، وإنما يوجد في تغيير مطرد في التأكيد على التحول في مجال العمل ودائرته من حقل إلى حقل آخر، وفي هذا الحقل الثاني سوف ينشأ التحدي من الداخل، وتظهر الاستجابة له على هيئة عزم داخلي في تقرير المصير، أو إظهار إرادة النفس.[٢]

إذن فإن جملة من استجابات موفقة إلى تحديات متتالية تفسر لنا مظهر النمو، إذا اتجه الفعل كلما تدرجت تلك السلسلة من التحديات إلى الانتقال من فعل البيئة الخارجية ـ طبيعية أم بشرية ـ إلى داخل الشخصية النامية، أي شخصية الحضارة النامية، وما زالت هذه الحضارة تنمو فإنه سيزداد تعرضها إلى التحديات التي تنشأ في الميدان الداخلي.[٣]

وهذا يعني أن الحضارة النامية تتجه إلى أن تصبح بيئة لنفسها، وتحدياً لنفسها،

---

(١) المصدر نفسه ١: ٢٧٩.

(٢) المصدر نفسه ١: ٢٩٦.

(٣) المصدر نفسه ١: ٣٠٧.

ومجالاً لعملها نفسها. وبعبارة أخرى فإن مقياس النمو هو السير نحو تقرير المصير الذاتي، والمراد بالمصير الذاتي هو القابلية على التعبير عن النفس وتمييزها.[1]

الفاعل في النمو: إن الذي يقود عملية النمو في المجتمع إنما هم الأفراد المبدعون، فهؤلاء تميّزهم صفة خاصة يسميها توينبي «الشخصية» قادرة على استئناف عملية الخلق والابداع، وذلك من خلال ما تخلقه من تناقض بين مؤهلاتها وطموحاتها وبين واقع المجتمع الذي توجد فيه.[2]

أما الأمر الذي يحقق الشخصية الكامنة في الفرد المبدع، فهو «الاعتزال» لوقت مناسب، ثم «الظهور» بعد الاعتزال، ولهذه الظاهرة أمثلة كثيرة من بين الأنبياء وعظماء التاريخ، يعززها توينبي بنظرية ابن خلدون في تفسير النبوة، إذ يقول: «للنفس البشرية استعداد فطري للانسلاخ من طبيعتها البشرية، لتلبس طبيعة الملائكة، وتصير ملكاً بالفعل لحظة من الزمن ولمحة من اللمحات، وهي لمحة تأتي وتذهب كلمح البصر، ثم تستعيد النفس طبيعتها البشرية بعد أن تكون قد تسلمت من العالم الملائكي رسالة تحملها وتبلغها إلى جنسها من البشر»[3].

ومثل هذا الاعتزال والظهور يتحقق أيضاً على مستوى الدولة الواحدة بعد التعرض لتحد كبير، فتعتزل الدولة الصغيرة العالم الخارجي، وتعيد بناء نفسها داخلياً وفق أسلوب جديد، لتظهر بعد زمن وهي في أكبر أدوارها التاريخية قوة، كما حدث مع أثينا في مواجهة تحدي تكاثر السكان، ومع إيطاليا على مدى زمن ينيف على القرنين.[4]

---

(١) المصدر نفسه ١: ٣٠٨ـ ٣٠٩.

(٢) المصدر نفسه ١: ٣١٤ـ ٣٢٠.

(٣) المصدر نفسه ١: ٣٢١، ٣٢٢ـ ٣٤٠، يقارن: ابن خلدون/ المقدمة: ٩٨ (المقدمة السادسة ـ تفسير حقيقة النبوة).

(٤) المصدر نفسه ١: ٣٤٠ـ ٣٤٤.

تدهور الحضارة:

ويريد به توينبي توقف الحضارة عن النمو، وتتلخص طبيعة هذا التوقف في أمور ثلاثة: انعدام ملكة الابداع عند الأقلية المسيطرة، وانعدام مقابل للمحاكاة من جانب الأكثرية إذ افتقدت الأقلية مؤهلاتها، ثم فقدان الوحدة الاجتماعية بظهور النزعة الانفصالية عند البروليتارية (الأكثرية)، وهذا ما يسميه توينبي بـ«زمن الشدائد» وهو زمن فقدان القدرة على تقرير المصير، الذي هو المعيار الصحيح للتوقف عن النمو[1]. وسيعقب «زمن الشدائد» هذا، دور «الدولة العالمية» حيث تحاول الأقلية المسيطرة استعادت هيبتها وسلطانها، ثم يعقبها ما أسماه بـ«فترة الحكم» وهي الفترة التي تفصل بين انحلال الحضارة، وولادة مجتمعات جديدة.[2]

انحلال الحضارة:

التصدع الداخلي الروحي لشخصية الحضارة هو الذي يظهر على هيئة انشقاقات وتصدع في جسم المجتمع، وهو المعيار الحقيقي لانحلال الحضارة.[3]

أما إيقاع الانحلال فيبدأ عندما يعرض للحضارة تحد تخفق في الاستجابة إليه، فيحل دور «التوقف عن النمو» أو «التدهور» فالمجتمع هنا يستمر في محاولة عرض نفسه، هنا تظهر محاولة تحد مرهقة أُخرى، فتظهر محاولة للاستجابة قد تحقق نجاحاً جزئياً وقتياً ثم تخفق، وتكون عندئذ انتكاسة أُخرى، ولعله ستبدر محاولة أُخرى في مقابلة نفس ذلك التحدي السابق، وهذا سيعقبه إخفاق آخر وسينطوي على انحلال المجتمع.

---

(١) المصدر نفسه ١ : ٣٥٩، ٣٩٨ ـ ٤٠٤.

(٢) المصدر نفسه ١ : ٣٥٦ و ٢ : ١٥ ـ ٢٢.

(٣) المصدر نفسه ٢ : ١٠١.

فيتخذ هذا الايقاع شكل: «هزيمة ـ تجمّع ـ هزيمة ـ تجمّع ـ هزيمة»، أو: «فرّ ـ كر ـ فر ـ كر ـ فر».

وبالعودة إلى التقسيمات السابقة فإن «زمن الشدائد» هو الهزيمة الأولى، و«تكون الدولة العالمية» تجمّع، ثم «فترة الحكم» التي تعقب انهيار الدولة العالمية، هي الهزيمة النهائية. وقد يكون في تاريخ أي دولة عالمية أكثر من انتكاسة واحدة وانتعاش واحد، لكنه يتخذ الايقاع نفسه.[1]

لا حتمية هذا المسار:

يرى توينبي إنه على الرغم من أن جميع الحضارات المعروفة لدينا إما أنها قد ماتت، أو أنها صائرة إلى الموت، فإن الحضارة ليست مثل الحيوان العضوي الذي كتب عليه مصير الموت الذي لا مرد له بعد أن يكمل دورة حياته المقرر طولها. بل حتى لو أن جميع الحضارات التي جاءت إلى الوجود قد سلكت ذلك الطريق، فليس هناك قانون معروف من الحتمية التاريخية يقسر الحضارة الغربية الحديثة على أن تقفز من زمن الشدائد، فتلتجئ إلى الدولة العالمية التي تحوّلنا إلى رماد وتراب في الحين المعيّن.[2]

الله، والمثل الأعلى:

ما هو السبيل إذن إلى الخلاص من طوق المصير المحتوم إذا ما اتخذت الحضارة الطريق نفسه الذي أودى بالحضارات السابقة؟

(١) المصدر نفسه ٢: ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

(٢) المصدر نفسه ٢: ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

بروح إيمانية، ومثالية، يؤمن توينبي بأن الله لن يترك «الممثل البشري» وحده معتمداً على قواه في الساعة الحاسمة، وأن ذلك الايقاع المتكرر ليخبرنا بهذه الحقيقة، وإذا كان ليس بالمستطاع الفرض بأن طبيعة الله أقل ثباتاً من طبيعة الإنسان، فلا يزال في مستطاعنا أن نتضرع، بل يجب علينا أن نتضرع بأن مهلة العون التي تفضل بها الله على مجتمعنا في ما مضى لن نُحرَم إياها لو طلبناها مرة أُخرى بروح متواضعة، وبقلوب تائبة مؤمنة.[1]

وليس إلى ذلك من سبيل إلاّ بتغيير المثل الأعلى للإنسان، فلن يستطيع الإنسان إنقاذ نفسه من الدمار الذي تسببه له قوته المادية وطمعهُ الشيطانيان، ما لم يسمح لنفسه بأن تتغير كلياً، بحيث يحفزه ذلك إلى أن يتخلى عن غايته الحالية، ويعتنق المثل الأعلى المخالف لذلك تماماً.[2]

فالإنسان كما أنه يعيش في محيطه الحيوي، فإنه يقيم في مجال آخر أيضاً، هو المجال الروحي، وهو غير مادي وغير منظور، وهو في محيطه المادي كائن مضطرب نفسياً وهو يتصرف في عالم مادي ومحدود، هدفه فيه منذ أن اكتسب الوعي أن يسود بيئته غير البشرية، وقد كاد أن ينجح في هذه المحاولة في يومنا هذا، ومن المحتمل أن يكون دماره في ذلك.

ولكن بيت الإنسان الآخر، العالم الروحي، هو أيضاً جزء أساسي من الماهية الكلية، وفي حياته في العالم الروحي يجد الإنسان أن رسالته هي أن لا يبحث عن سيادة مادية لبيئته غير البشرية، بل لسيادة روحية على نفسه.

فهاتان متناقضتان، ومثلان أعليان متباينان، فأي البديلين يختار؟[3] ذلك هو الذي سيقرر مصيره.

---

(١) المصدر نفسه ٢ : ٢٨٤.

(٢) توينبي / تاريخ البشرية ١ : ٣٢، ترجمة الدكتور نقولا زيادة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨١م.

(٣) توينبي / تاريخ البشرية ١ : ٣٠ ـ ٣١.

هـذه هي أهم النظريات التي أنتجها الفكر الغربي في فلسفة التاريخ، ذكرنا محاورها الأساسية بقدر من التفصيل لما سيكون لها من حضور مقارن في الفصول اللاحقة من هذه الدراسة.

اتجاهان معاصران

نهاية التاريخ، وصدام الحضارات

ثمة نزعتان معاصرتان في فلسفة التاريخ، غلب عليهما الطابع السياسي النفعي، كونهما صادرتان عن شخصيتين تعملان في مراكز التخطيط الاستراتيجي في أمريكا المعاصرة التي تتبنى مبدأ «النظام العالمي الجديد» الذي يعني تحقيق سيادة أمريكا على العالم سياسياً وثقافياً واقتصادياً، لذا سعت هاتان النزعتان إلى وضع أمريكا على عرش التاريخ، ولكن باتجاهين مختلفين، مثل أولاهما: فرانسيس فوكوياما، في نظريته حول «نهاية التاريخ»، ومثل الأخرى: صاموئيل هانتنغتون، في نظريته حول «صدام الحضارات».

١ ـ نهاية التاريخ والإنسان الأخير:

بهذه العبارة وسم فرانسيس فوكوياما كتابه، الذي أقامه على أساس فكرة التقدم في التاريخ، وتحديداً التطور التصاعدي في المؤسسات السياسية، والاقتصادية، وعلى المبدأ (الهيجلي ـ الماركسي) في التحقق الكامل للمثل الأعلى، ليصل إلى أن التاريخ قد حسم صراعه الفكري ووصل إلى المثل الأعلى في الديمقراطية الليبرالية الحديثة، وذلك بعد أن تفكك الاتحاد السوفيتي وانهارت المنظومة الشرقية والفلسفة الشيوعية.

معتمداً قراءة الواقع السياسي والاقتصادي العالمي بدءاً بالعقد الثامن من القرن العشرين، على وجه الخصوص.

فبعد استعراض جملة التحولات السياسية نحو الديمقراطية، والتحولات الاقتصادية من الاقتصاد الاشتراكي إلى الاقتصاد الحر، في السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين[١]. يخلص إلى أن ضعف الدول الشمولية القومية كان يعني أن كثيراً من النظم الاستبدادية قد اكتشفت طريقها إلى الديمقراطية[٢]. وأنه عبر العديد من أنماط الحكم المختلفة التي عرفها التاريخ الإنساني، فإن الشكل الوحيد الذي عاش إلى نهاية القرن العشرين كان هو الديمقراطية التقدمية التحررية.[٣]

لتكون هذه المقدمات كافية عنده لاستنتاج: «إنه ليست هناك أيديولوجية ما يمكن أن تحل محل التحدي الديمقراطي التقدمي، فالمَلَكية بأشكالها المتعددة قد اضمحلت على نطاق واسع مع بدايات هذا القرن ـ العشرين ـ والفاشية والشيوعية، المنافسان الرئيسان للديمقراطية لم يصدقا في طرحهما السياسي والاقتصادي والاجتماعي»[٤].

وحتى عندما يبدو له إمكان استثناء الإسلام، ولو مبدئياً على الأقل، من هذا الحكم العام حول الأيديولوجيات المنافسة للديمقراطية، كون الإسلام «يشكل أيديولوجية متجانسة ومنتظمة، مع دلالته الخاصة في الأخلاق، ومذهبه في السياسة والعدالة الاجتماعية، وقد هزم في الواقع الديمقراطية الحرة في أجزاء كثيرة من العالم الإسلامي» وعلى الرغم من الحديث عن «جاذبية الإسلام العالمية» إلاّ أنه يعود ليختزل أثر الإسلام من خلال ملاحظتين يصفهما بأنهما حقيقة واضحة وأكيدة، أولاهما: «أن هذا الدين ليس له أي جاذبية خارج المناطق ذات الثقافة الإسلامية» والثانية: «أنه بات

---

(١) فوكوياما / نهاية التاريخ والإنسان الأخير: الفصل الثاني (٣٠ ـ ٣٩) والفصل الثالث (٤٠ ـ ٥٤)، ترجمة د. حسين الشيخ، دار العلوم العربية، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

(٢) فوكوياما / نهاية التاريخ والإنسان الأخير: ٥٦.

(٣) فوكوياما / المصدر نفسه : ٦١.

(٤) فوكوياما / المصدر نفسه : ٦١.

ممكناً اختراق العالم الإسلامي على المدى الطويل بالأفكار التحررية». أما إحياء «الأصولية الإسلامية» بحسب تعبيره، فلا يشكل أكثر من شاهد على «التهديد الذي أحست به هذه المجتمعات الإسلامية التقليدية بسبب اختراقها بالقيم والأفكار الغربية التحررية»[1].

هذه الملاحظات كافية عند فوكوياما لكي تظهر «أن هناك اتجاهاً عالمياً متزايداً ومنتظماً نحو الديمقراطية»[2].

ليطرح بناءً على هذا افتراضه الكبير في نهاية التاريخ: «إذا كنا قد وصلنا الآن إلى نقطة حيث لا يمكننا أن نتخيّل عالماً بديلاً يختلف عن عالمنا ـ الذي لا يقدم لنا طريقاً واضحاً للحصول على مستقبل أفضل ـ لذا يجب أن نأخذ في الاعتبار إمكانية أن يكون التاريخ نفسه بالمثل قد انتهى»[3].

البرهان: إن أهم ما اعتمده في البرهان على صحة هذه الفرضية يمكن تلخيصه بما يلي:

١ ـ القناعة التي توصل إليها أصحاب «نظرية التحديث»[4] في أن التاريخ يتجه نحو نهايته، وأن الديمقراطية الحرة للأمم الصناعية المتقدمة تقع عند هذه النهاية.

هذا رغم اعترافه بأن هذه النظرية قد قُضي عليها بعاملين، أولهما: الاتهام الموجه إليها بأنها نظرية عرقية. والثاني: اعتراف أصحابها بأن ليس لديهم أُسس علمية أو تجريبية ليحددوا بناءً عليها قيم الديمقراطية الحرة.[5]

---

(١) المصدر نفسه : ٦١ ـ ٦٢.

(٢) المصدر نفسه : ٦٣.

(٣) المصدر نفسه : ٦٤.

(٤) وهم جماعة من علماء الاجتماع أكثرهم من الأمريكان قدموا معاً تحت هذا العنوان أحدث محاولة جماعية لكتابة التاريخ العالمي.

(٥) فوكوياما / المصدر نفسه: ٨٣ ـ ٨٤.

٢ ـ أما البرهان الثاني فهو قائم على تحديد وجهة أُحادية للتاريخ يقتضيها منطق العلوم الطبيعية الحديثة، فعند الاجابة على السؤال: هل التاريخ موجّه؟ ينتهي إلى أن هناك أسباباً وجيهة للاعتقاد بأن التاريخ الذي قُدّم كنتيجة لانتشار العلوم الطبيعية الحديثة يتحرك في اتجاه واحد متجانس[١]. وأن منطق العلوم الطبيعية الحديثة التقدمية يهيّىء المجتمعات الإنسانية فقط لتقبل الرأسمالية، وهذا ما يفسر لنا خلق ثقافة عالمية قائمة على مبادئ اقتصادية حرة.. فالاقتصاد القائم على تكنولوجيا متقدمة قادر على وصل مجتمعات مختلفة بعضها ببعض من خلال خلق أسواق عالمية شاملة، ولكن الاشتراك في هذا العالم يتطلب أولاً تبني مبادئ الحرية الاقتصادية، وهذا هو الانتصار.[٢]

فللتاريخ، إذن، مسار تقدمي ـ بهذا الاتجاه الواحد ـ ولا يكفي مجرد وجود فواصل في التطور التاريخي لالغاء هذه الحقيقة.[٣]

نهاية التاريخ ومقوماتها: استناداً إلى منطق الجدل الهيجلي ـ الماركسي «يمكن أن نقول ـ والنص لفوكوياما ـ إن التاريخ يصل إلى نهايته إذا كانت الصورة الحالية للتنظيم الاجتماعي والسياسي مقنعة تماماً ومرضية تماماً للبشر»[٤].

فإذا كانت المجتمعات الإنسانية عبر القرون تلتقي عند صورة واحدة من التنظيم الاجتماعي والسياسي، مثل الديمقراطية الحرة، وإذا لم تكن هناك بدائل ممكنة للديمقراطية الحرة، وإذا كان الناس الذين يعيشون في ديمقراطيات حرة لا يعبرون عن سخطهم وعدم رضاهم بحياتهم، فإننا نستطيع أن نقول: إن الحوار قد وصل إلى نتيجة نهائية محددة، وإن الفيلسوف المؤرخ سوف يضطر لقبول دعاوى الديمقراطية الحرة للتفوق والنهائية.[٥]

---

(١) المصدر نفسه: ٩٧.

(٢) المصدر نفسه: ١٢٦ ـ ١٢٧.

(٣) المصدر نفسه: ١٥١.

(٤) المصدر نفسه: ١٥٨.

(٥) المصدر نفسه: ١٥٨.

وعندما وجد أنه قد اكتفى لاثبات صحة كل هذه الفرضيات الشرطية بما قدمه من ملاحظات، ذهب ليضع الصورة الأخيرة لنهاية التاريخ، في محاولة للابتعاد قليلاً عن عامل الاقتصاد الماركسي، والاقتراب بالقدر نفسه من عامل الروح الهيجلي، ليؤسس دعامتين لهذه الصورة الأخيرة: (الاقتصاد، والاعتراف).

فليس الاقتصاد وحده هو الذي يقوّم الديمقراطية الحرة، بل الجانب الروحي، الأخلاقي، في الإنسان ـ الاعتراف ـ أيضاً، وهو إحساس الإنسان بكرامته والمطالبة بالاعتراف بها، فهو مصدر الفضائل النبيلة، مثل الكرامة والشجاعة والشهامة، كأساس لمقاومة الطغيان، كسبب لاختيار الديمقراطية الحرة[١].

«لذا فإن الدولة العالمية المتجانسة التي ستظهر في نهاية التاريخ يمكن اعتبارها قائمة على دعامتين أساسيتين، هما: الاقتصاد، والاعتراف»[٢].

لكن هذه الدولة العالمية المتجانسة التي ستظهر في نهاية التاريخ هي ليست سوى هذه الديمقراطية الرأسمالية الحرة، فهو يقول: «إن محاولتنا السابقة في تشكيل صياغة تاريخ عام أو عالمي، قد أسفرت عن عمليتين تاريخيتين متوازيتين: عملية يقودها العلم الطبيعي الحديث ومنطق الرغبة، وعملية يقودها الصراع من أجل الاعتراف أو التقدير، وكلاهما يصل إلى نقطة النهاية؛ الديمقراطية الرأسمالية الحرة»[٣].

ليتبدّا له التاريخ أخيراً كما لو كان الجنس البشري قطاراً طويلاً من العربات التي تجرّها الجياد إلى مدينة بعينها عبر طريق طويل في قلب الصحراء، بعض هذه العربات قد حدّدت وجهتها بدقّة، ووصلت إليها بأسرع وقت ممكن، والبعض الآخر تعرّض لهجوم من الآباش (الهنود الحمر) فضلّ الطريق، والبعض الثالث أنهكته الرحلة فقرر اختيار مكان وسط الصحراء للإقامة فيه وتنازل عن فكرة الوصول إلى المدينة.

---

(١) المصدر نفسه: ٢٠٦.

(٢) المصدر نفسه: ٢٣١.

(٣) المصدر نفسه: ٢٧٧.

أما الـذين ضـلوا الطريق فراحوا يبحثون عن طريق بديلة، وفي النهاية يجد الجميع أنفسـهم مجبـرون علـى استعمال نفس الطريق للوصول إلى غايتهم. وفعلاً تصل أغلب العـربات إلـى المديـنة فـي الـنهاية، وعـندئذ لا تختلف عـن بعضها البعض إلاّ في شيء واحـد، هـو توقـيت الوصـول إلـى المديـنة، سرعة أو بـطء وصـولها إلـى الديمقـراطية الليبرالية، ومن ثمّ نهاية رحلتها الطويلة، نهاية التاريخ.[1]

فإذا كانـت الـنزعة العـرقية كافية في تقويض «نظرية التحديث» السابقة لهذه، فإنها وحـدها كافـية أيضاً لتقويض هذه النظرية، ففي توصيفه لحركة الجنس البشري وكأنها عـربات تجـرها الجِـياد صـوب مديـنة بعينها، لاحـظ أن بعـض هذه العربات قد تعرّض لهجـوم الهـنود الحمـر فضـلّ الطـريق! وكـأن هـؤلاء ليسـوا مـن الجنـس البشري، فهم لا يشـكلون واحـدة مـن عـربات القطـار الطـويل هـذا، بل هم أجسام عارضة على الطريق! وهكـذا تصـرخ الـنزعة العنصرية لتكشـف عن نفسها بلا غطاء وهو يضع اللمسة الأخيرة لنظريته.

يضـاف إلـى هـذا أن هذه الرؤية لا تكشـف عن بعد فلسفي حقيقي بقدر ما تكشـف عن انبهار بالواقع المعاصر للمفكر الذي أنتجها.

هـذا الانـبهار كاشـف بـدوره عن قصور في عمق النظر إلى حركة التاريخ، ليتوقف عـند الحاضـر، معطـلاً عـنده كـل مـا آمـن به من ظواهر هذه الحركة في الماضي. الأمر نفسـه الـذي أُخـذ علـى هيجل رغم ما تمتع به من قدرة فلسفية عالية، وأُخذ قبل هيجل على شارل برولت (١٦٢٨ ـ ١٧٠٣) الذي استحوذت عليه فكرة أن ثقافة جيله قد بلغت مرحلة الكمال، لذا ليس هناك من أمل بحصول تقدم أكثر في المستقبل.[2]

فليكن التـاريخ قـد بلغ نهايـته إذن مع نهاية القرن السابع عشر، حيث وضع برولت

---

(١) فوكوياما / المصدر نفسه: ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

(٢) إلمر بارنز / تاريخ الكتابة التاريخية ١ : ٢٤٣، من نقده كتاب «مقارنة بين المحدثين والقدماء» لشارل برولت، الصادر بين سنتي ١٦٨٨ و١٦٨٩.

نظريته، أو مع الربع الأول من القرن التاسع عشر حيث أطلق هيجل كلمته في الدولة المعاصرة لسنيّه الأخيرة.

٢ ـ صاموئيل هانتنغتون وصدام الحضارات:

النزاعات القادمة في العالم هي الموضوع الذي حاول هنتنغتون تفسيره، وإعطاؤه صيغته المستقبلية؛ فإذا كانت النزاعات في العالم الحديث قد حدثت أولاً بين الأمراء والأباطرة، والملوك المطلقين والملوك الدستوريين، فإنها بدءاً من الثورة الفرنسية قد أصبحت نزاعات بين الأمم، لا بل الشعوب، وعلى حد تعبير بالمر: «انتهت حروب الملوك، وبدأت حروب الشعوب»، ثم تحول النزاع بعد الحرب العالمية الأولى، ونتيجة للثورة الروسية البلشفية وردود الفعل ضدها، إلى نزاع بين الأيديولوجيات، بين الشيوعية وبين الديمقراطية الليبرالية، ممثلاً خلال الحرب الباردة في النزاع بين الدولتين العظميين، الاتحاد السوفيتي، والولايات المتحدة الأمريكية. وبانهيار الشيوعية لم يعد للأيديولوجية موضوع نزاع. وذلك كله كان في الدائرة الغربية، حتى إذا انتهت الحرب الباردة تحركت السياسة الغربية ليصبح المركز الرئيسي لها هو التفاعل بين الحضارات الغربية والحضارات غير الغربية.

إذن فالنزاعات الأساسية في السياسة العالمية ستحدث بين أمم لها حضارات مختلفة.

وسيكون النزاع بين الحضارات هو المرحلة الأخيرة في تطور النزاع في العالم الحديث، وأن الخطوط الفاصلة بين الحضارات ستكون هي خطوط المعارك في المستقبل.[١]

---

(١) صاموئيل هانتنغتون/ صدام الحضارات: ١٧، ١٨، شؤون الأوسط، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، ط ١، ١٩٩٥م.

أما الحضارات الحية التي يحدث التفاعل فيما بينها في الوقت الحاضر فهي سبع أو ثماني حضارات، هي: الغربية، والكونفوشيوسية، واليابانية، والإسلامية، والهندية، والسلافية الأرثوذوكسية، والأمريكية اللاتينية، وربما الأفريقية.

والحضارات قد تمتزج وتتداخل، وقد تتضمن حضارات فرعية، فللحضارة الغربية صورتان: الأوربية والأمريكية الشمالية، وللحضارة الإسلامية أقسام فرعية: العربية، والتركية، والماليزية..

وأهم النزاعات في المستقبل ستحدث على امتداد خطوط التقسيم الثقافية التي تفصل هذه الحضارات الواحدة عن الأخرى.[1]

أما العوامل التي يترشح عنها النزاع بين الحضارات فهي متعددة، أهمها:

١ ـ إن الفروق بين الحضارات ليست فروقاً حقيقية فحسب، بل هي فروق أساسية، وهي نتاج قرون، ولن تختفي سريعاً، وقد ولّدت أطول النزاعات في التاريخ وأكثرها عنفاً.

٢ ـ إن التفاعل المتنامي بين شعوب الحضارات المختلفة يعزز الوعي بالحضارة لدى الناس، الأمر الذي يعزّز بدوره الاختلافات والعداوات التي تضرب جذورها في أعماق التاريخ.

٣ ـ عملية التحديث الاقتصادي والاجتماعي فصلت الشعوب عن هوياتها القومية، فظهرت حركات الاحياء الديني «الأصولية» أو «ثأر الإله» التي توفر أساساً للهوية والالتزام يتجاوز الحدود الوطنية ويوحد الحضارة الواحدة في قبال الحضارات الأخرى، والدين يفصل بين الناس بصورة أكثر حدّة.

٥ ـ تفوق الغرب وهو في أوج قوّته، فقد جاذبيته، فعزز نمو الوعي بالحضارة لدى

---

(١) هانتنغتون / صدام الحضارات: ١٩.

مجتمعات أُخرى ليست غربية، أصبحت هي الأخرى لديها من الإرادة والامكانات ما يبعث فيها الرغبة في تشكيل العالم بطريقة مغايرة للطريقة الغربية. إن جهود الغرب لدعم قيمه المتعلقة بالديمقراطية الليبرالية كقيم عالمية، والحفاظ على هيمنته العسكرية والاقتصادية، تولد ردود فعل مضادة، وإذ تتناقض قدرة الحكومات على حشد الدعم على الأسس الأيديولوجية، فإنها ستحاول حشد الدعم باستغلال دين مشترك وهوية حضارية مشتركة.[1]

وهكذا يحتل الدين الموقع الأساسي في تكوين الحضارة من جهة، وفي ترسيخ الفروق بين الحضارات من جهة أخرى، ليحتل الدور الحاسم في نزاع وصدام الحضارات. و«ستكون الحرب العالمية التالية ـ إذا ما نشبت ـ حرباً بين حضارات»[2].

الصدام المرشح: أكد هانتنغتون أن التفاعل بين الإسلام والغرب، هو صدام حضارات، مستمر منذ ١٣٠٠ سنة[3]، وأن البؤرة المركزية للنزاع في المستقبل المباشر ستكون بين الغرب ودول إسلامية وكونفوشيوسية عدة[4]. ويتركز النزاع الدائر الآن على الأسلحة المتطورة، فالغرب يمنع من انتشارها في هذه البلدان، بينما تؤكد هي حقها في الحصول على ما تراه ضرورياً لأمنها.[5]

ماذا على الغرب؟!: إذا كان هانتنغتون لا يريد من وراء نظريته هذه استصواب النزاع بين الحضارات، وانما يقوم بتقديم فروض وصيغة لما يكون عليه المستقبل[6]، فهو يفارق على الفور فلسفة التاريخ بعد أن أوصلته إلى هذه النقطة، ليتحدث بوصفه سياسياً

---

(١) المصدر نفسه: ٢٠ ـ ٢٣.

(٢) المصدر نفسه: ٣٢.

(٣) المصدر نفسه: ٢٤، ٣٦.

(٤) المصدر نفسه: ٤٠.

(٥) المصدر نفسه: ٣٨، ٣٩.

(٦) المصدر نفسه: ٤٠.

غربياً، تنحصر مهمته في ترسيم الاستراتيجية السياسية الضرورية للحضارة الغربية (أمريكا الشمالية وأوربا) على المديين: القصير، والطويل، القريب والبعيد، فهو لا يتحدث بعد ذلك عن «نبوءة» في ما سيكون عليه المستقبل، وفق ما تسمح به فلسفة التاريخ، في نطاق تاريخ بشري يتحرك، وتكون لكل حركة فيه آثارها وردود الأفعال المناسبة لها، وإنما يتحدث في ترسيم ما ينبغي على الغرب فعله لكي يحفظ تفوقه ويزيد من تحققه؛ فما يتوافق ومصالح الغرب على المدى القصير هو تدعيم الوحدة داخل حضارته، والحدّ من توسّع القوة العسكرية للدول الإسلامية والكونفوشيوسية، واستغلال الخلافات والنزاعات بينها، ودعم المجموعات الحضارية الأخرى المتعاطفة مع القيم والمصالح الغربية[1].

أما النبوءة الفلسفية التي يختتم بها أطروحته، فهي ما سيكون في المدى الأطول، فإن حضارات غير غربية سوف تنمو تكنولوجياً وعسكرياً واقتصادياً حتى تكون قريبة من الحضارة الغربية، وعندئذ سيتعين على الأخيرة أن تتعايش مع تلك الحضارات الصاعدة، وتُطور فهماً أعمق للفروض الدينية والفلسفية لهذه الحضارات، وسيقتضي ذلك جهداً لتحديد العناصر المشتركة بين الحضارة الغربية وغيرها من الحضارات.

فالصورة التي سيكون عليها المستقبل البعيد هي عالم يضم حضارات مختلفة، وسوف لن تكون هناك حضارة عالمية واحدة[2]. «إن المفهوم القائل إنه يمكن أن تكون هناك حضارة عالمية، هو نفسه فكرة غربية، تتناقض بصورة مباشرة مع خصوصية معظم المجتمعات الآسيوية وتركيزها على ما يميز شعباً عن آخر»[3].

فإذا كان في فقرته الأخيرة يبدو وكأنه يقدم رداً مناسباً على سابقه فوكوياما، فإنه يمارس مثله حالة الانغماس في السياسة الأمريكية القائمة منذ انهيار حلف وارشو،

---

(١) المصدر نفسه: ٤٠ ـ ٤١.

(٢) المصدر نفسه: ٤١.

(٣) المصدر نفسه: ٣٣.

ويترجم بوضوح عن استراتيجيتها، الممثلة ـ اقتصادياً وثقافياً ـ بنظام العولمة، والممثلة ـ عسكرياً ـ بالمواجهة مع الأمتين، الإسلامية والكونفوشيوسية، من خلال الحضور العسكري في أكثر من بلد إسلامي، والسعي لحرمان الامتين معاً من حقهما في حيازة التكنولوجيا العسكرية المتقدمة.

وفي كلا القراءتين الأخيرتين ـ نهاية التاريخ، وصدام الحضارات ـ لانكاد نجد فلسفة حقيقية للتاريخ، بقدر ما نجد قراءة للواقع المعاصر، وشرحاً أو توجيهاً للستراتيجية الغربية عموماً، والأمريكية على وجه الخصوص. وفي أحسن الأحوال يمكن عدهما محاولتين في توظيف التاريخ القريب لأجل حاضر الأمة ومستقبلها.

وأياً كان فجدير بالأمتين المعنيتين ـ الإسلامية والكونفوشيوسية ـ أن تُحسنا قراءة مثل هذه الرسائل، وان تكون لهما قراءتهما، بل فلسفتهما المناسبة، لكنها الفلسفة القائمة على الأسس المنطقية، بدلاً من قيم العنصرية.

الفصل الأول

الوعي التاريخي عند المسلمين

البدايات والتطور

تمهيد في نشأة وتطور الفكر التاريخي عند المسلمين:

عرف العرب مفردة «التأريخ» و«التوريخ» بمعنى تعريف الوقت، وهي بالتخفيف: أرَخ ـ يأرُخُ ـ أرخاً، وبالتشديد: أرَّخ ـ يؤرِّخ ـ تأريخاً، بمعنى واحد[1].

عرف المسلمون ذلك في وقت مبكر، على الارجح منذ سنة ١٧ للهجرة، يوم وضع التأريخ الهجري، تؤكد هذا الأخبار العديدة التي أوردها ابن عساكر عن قصة اتخاذ (التأريخ) في الدولة الاسلامية في عهد عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، وقد تكررت فيها جميعاً مفردة «التأريخ»[2]. لذا لا نؤيد الرأي الذي يقول: «إن كلمة تأريخ لم تذكر في الأدبيات العربية في صدر الاسلام، بل وردت متأخرة في حوالي أواخر القرن الثاني للهجرة»[3]. فحتى إذا اعتبرنا روايات ابن عساكر كلها منقولة بالمعنى، فإنّ منها رواية سعيد بن المسيب التي لايمكن أن تنقل بالمعنى، فرواياته محفوظة، بل مدونة، يقول سعيد بن المسيب: «جمع عمر الناس فقال: من أي يوم نكتب التأريخ»؟[4] فإذا كان سعيد بن المسيب قد نقل كلام عمر بالمعنى، فإنّ كلامه هو ليس منقولاً بالمعنى، وقد توفي هو سنة ٩٤ هـ[5]، فذكره هذه المفردة بهذه الطريقة يدل على أنها كانت معروفة

---

(١) مختار الصحاح (أرخ). وفي (لسان العرب): الأرْخ: ولد البقرة الصغير، وقيل إن التأريخ مأخوذ منه كأنه شيء حدث كما يحدث الولد. وانظر: الصفدي / الوافي بالوفيات ١: ١٦، دائرة المعارف الاسلامية (تاريخ)، المعجم الوسيط (أرخ).

(٢) ابن منظور / تهذيب تأريخ دمشق، لابن عساكر ١: ٢٣ ـ ٢٤.

(٣) دراسات في فلسفة التأريخ، مجموعة من أساتذة جامعة الموصل: ١٥، د. فاضل حسين / مفهوم التأريخ، ملحق مجلة الأستاذ، المجلد ١٥، بغداد ١٩٦٩، ص ٣١.

(٤) تهذيب تأريخ دمشق ١: ٢٤، ابن الأثير / الكامل في التأريخ ١: ١٣.

(٥) الطبقات الكبرى ٥: ١١٠، سير أعلام النبلاء ٤: ٢٤٥.

ومتداولة، في أواخر القرن الأول على الأقل، وهذا أكثر ما يمكن أن نبتعد به في زمن اعتماد مفردة «التأريخ» بمعناها العربي عند المسلمين.

أما حوادث الماضي فهي «قَصص» و«أنباء» كما عبّر عنها القرآن الكريم.

وأما «الاسطورة» المعربة عن الأصل اليوناني «هستوريا» والتي أصبحت مصدراً لمفردتي التاريخ والقصة في كثير من اللغات العالمية[1]، فهي في العربية «القصة الخيالية التي لاتخضع لقوانين المراقبة والفحص والتحقيق»[2].

لكن لم يمر زمن طويل حتى يتوسع المسلمون في استخدام مفردة «التأريخ» لتعني، وفي وقت مبكر نسبياً: حوادث الماضي، وسجلّ حوادث الماضي، ليظهر في بدايات القرن الثاني أول كتاب في حوادث الماضي يحمل عنوان «التأريخ»، لعوانة بن الحكم، المتوفى سنة ١٤٧هـ ، تلاه «كتاب التاريخ» لهشام بن محمد بن السائب الكلبي، المتوفى سنة ٢٠٤ هـ ، و«كتاب التاريخ على السنين» لهيثم بن عدي، المتوفى سنة ٢٠٦ هـ . كما شمل التاريخ أيضاً تراجم الرجال وسيرهم، فصنف هيثم بن عدي نفسه «تاريخ الأشراف الكبير» وصنف البخاري المتوفّى سنة ٢٥٦ هـ كتاب التاريخ، وهو المعروف بتاريخ البخاري، والمختص بتراجم رجال الحديث[3].

كان ذلك إبداعاً عربياً، وليس اقتباساً أو استنساخاً لفكرة أجنبية، «لقد فشلت المحاولات للعثور على مؤثرات خارجية، يونانية أو فارسية ـ في تطور مفهوم التأريخ عند المسلمين ـ على غرار ما كشف عنه المنقّبون من مؤثرات أجنبية في الفلسفة وعلم الكلام. يحقّ لنا إذن أن نضع التاريخ في مقام النحو، أي في ميدان أظهر فيه عرب القرون الأولى أصالة وقوة على الخلق والابداع لاشك فيهما»[4].

---

(١) في اللاتينية Historiai و في الايطالية Storize، وفي الانجليزية History للتاريخ و Story للقصة، وفي الفرنسية Histoire للتاريخ و Stoire للقصة. دراسات في فلسفة التاريخ / جامعة الموصل: ١٠.

(٢) عبدالله العروي / العرب والفكر التاريخي: ٧٩، المركز الثقافي العربي، ط ٤، ١٩٩٨م.

(٣) يراجع: د. شاكر مصطفى / التاريخ العربي والمؤرخون ١: ٥١ ـ ٥٢، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٢.

(٤) عبدالله العروي / العرب والفكر التاريخي: ٧٩.

هـذا الابداع هو دالة أكيدة على اهتمام بالتاريخ جاد ومتنام، سابق له، لولاه لم يكن لهـذا التطور والابـداع أن يظهـر إلى الوجود. وهذا الاهتمام الجاد بالتاريخ هو الآخر لم يكـن ليظهـر بـدون عـوامل رئيسـية كفيلة بخلقه وبإعطائه القدرة على النمو والتقدم في مسـار تصـاعدي تترجم عـنه كـثافة الانـتاج وتـنوعه حتـى قبل بـدايات ما عرف بعصر التدوين بـزمن غيـر قصـير[1]، ولايستطيع الـباحث فـي هـذه المـرحلة أن يكتشـف غير العـوامل الاسلامية البحتة، والتي في مقدمتها: القرآن الكريم، والسـنة والسيرة النبوية، ثم الحوادث الاسلاميـة الهامة وتطور الدولة الاسلامية.

والـذي نريده في هذا التمهيد هو التركيز على دور كلٍّ من هذه العوامل في التحفيز على الاهتمام بالتاريخ وتكوين الفكر التاريخي.

أولاً ـ القـــرآن الكـــريم: أعطـى القرآن الكريم مساحة واسعة لقضايا تاريخية هامة ومتـنوعة أصبحت تـزوّد القـارئ الواعي بفوائد جديدة لم يكن الانسان العربي يدركها مـن قبل، إذ لم يكن للعرب قبل هذا عناية تذكر بالتاريخ ولا معرفة بقيمته العلمية، فلم يكن لديهم من الأثر التاريخي إلا ما كان يعرف بـ (أيام العرب) وهي لاتزيد عن كونها أحاديـث شـفهية عـن الحروب والبطولات، وربما نظمها شعراؤهم في قصائد أو أراجيز نالـت حظهـا مـن الشـهرة، غيـر أنهـا فـي جمـيع الأحـوال كانـت «تخلـو مـن أيّ وحـدة موضـوعية، أو مـن طابـع التسلسـل التاريخـي»[2] أي أنهـا لم تكن تشكل نواةً أو بدايات للمعـرفة بقيـمة الـتاريخ، لـذلك فإن الباحث في تطور الكتابة التاريخية العربية «لا يطمح أن تكـون هـذه القصـص ـ أيـام العـرب ـ نماذج تاريخية تتضمن منهجاً علمياً، أو منهجاً للبحث التاريخي»[3].

فمـع نـزول القرآن الكريم فقط أصبح القارئ العربي يجد نفسه أمام مساحات مهمة

---

(١) كما سيأتي بيانه في فقرة لاحقة من هذا التمهيد.

(٢) د. عبد العزيز الدوري / نشأة علم التاريخ عند العرب: ١٧.

(٣) د. عبد الجبار ناجي / إسهامات مؤرخي البصرة في الكتابة التاريخية: ١٧٣.

من العرض التاريخي المنظم والهادف، مع ما يواجهه من كثافة في التأكيد على أهمية دراسة التاريخ والنظر فيه لتحقيق المستوى الأفضل من المعرفة التاريخية.

لقد توزع اهتمام القرآن الواسع بالتاريخ على بعديه الرئيسين: التاريخ بمعناه العام، أي حوادث الانسان في الماضي، والتاريخ بمعنى التاريخ البشري الكلي، ومغزاه، وما تحكم حركته من قوانين، أو بعبارة أخرى الصلة بين أبعاد الحياة البشرية الثلاثة؛ الماضي، والحاضر، والمستقبل.

فعلى البعد الأوّل ـ العرض التاريخي ـ نقف على مساحة كبيرة تغطي عشرات المفاصل التاريخية والقضايا التاريخية المنوعة، والتي تبتدأ مع بدء تاريخ الانسان على الأرض ومعركته الاولى مع الحياة، لتمتد إلى سجل الحوادث المعاصرة، مضيفة إلى العرض سهماً وفيراً من النقد والتفسير[1].

---

(١) ولأهمية تقديم تصوّر إجمالي عن هذه المساحة وضعنا الجدول الآتي الذي يكشف عن عناوين الفصول والقضايا التاريخية التي تحدثت عنها آيات القرآن الكريم، وبحسب تسلسلها التاريخي، باستثناء ما يتعلق بتاريخ الاسلام كونه حوادث معاصرة. وقد وقفنا على الجدول الذي وضعه الدكتور عماد الدين خليل بحسب تسلسل آي القرآن لابحسب مواضيعها، فجاءت المواضيع التاريخية فيه مبعثرة. وقد اختلف جدولنا هذا عنه أيضاً في نقاط تفصيلية عدة، منها أننا جمعنا بين كل نبيّ وبين أمته في عنوان واحد، وفي السور التي تناولت طائفة من الأنبياء والأمم ألحقنا ما يختص بكل موضوع بعنوانه، كما أضفنا عناوين أخر لم نجدها عنده.

جدول تواريخ الأنبياء والأمم في القرآن الكريم:

آدم والخليقة: البقرة/٣٠ ـ ٣٩، الأعراف/١١٠ ـ ١١٩، الحجر/٢٨ ـ ٤٤، الاسراء/٦١ ـ ٦٥، طه/١١٥ ـ ١٢٧، ص/٦٩ ـ ٨٥.

ابنا آدم (هابيل وقابيل): المائدة/٢٧ـ٣٢.

نوح وقومه: الأعراف/٥٩ ـ ٦٤، يونس/٧١ ـ ٧٢، هود/٢٥ ـ ٤٩، المؤمنون/٢٣ ـ ٢٩، الشعراء/١٠٥ ـ ١٢٢، العنكبوت/١٤ ـ ١٥، الصافات/٧٥ ـ ٨٢، نوح/١ ـ ٢٨، الفجر/٩ ـ ١٦.

إبراهيم وأمته البابلية: البقرة/١٢٤ ـ ١٣٤، ٢٥٨، ٢٦٠ ـ ٢٦٠، الأنعام/٧٤ ـ ٨١، هود/٦٩ ـ ٨٣، إبراهيم/٣٥ ـ ٤١، الحجر/٥١ ـ ٧٦، مريم/٤١ ـ ٥٠، الأنبياء/٥١ ـ ٧٣، الشعراء/٦٩ ـ ١٠٣، العنكبوت/١٦ ـ ٢٧، الصافات/٨٣ ـ ١١٣، الذاريات/٢٤ ـ ٣٠.

لوط وقومه: الأنبياء/٧٤ـ٧٧، النمل/٥٤ ـ ٥٨، العنكبوت/٢٨ ـ ٣٥، الصافات/١٣٣ ـ ١٣٨، القمر/٣٣ ـ ٣٩.

إسماعيل وإسحاق ويعقوب: البقرة/ ١٢٥، ١٢٧، ١٣٢ ـ ١٣٣، الصافات/١١٢ـ١١٣.

هـذه القضـايا التاريخـية التي اسـتوعبت نحـو ١٢٠٠ آية[1]، أي ما يزيد على سدس عـدد آي القـرآن الكـريم، ستترك إذن أثرها على كل قارىء للقرآن، إذ ستجعل قضايا التاريخ واحداً من الموضوعات الكبرى التي يعنى بها القرآن، ليعود قرّاؤه بحصيلة أقلّها إدراك قيمة دراسة التاريخ والمعرفة بقضاياه المهمة.

والـتاريخ الـذي يعرضـه هذا الكم الكبير من آي القرآن هو تاريخ الانسان، وتاريخ الأمـم الكبرى، وتـاريخ عظمـاء البشـر مـن أنبياء وقـادة ومصلحين كبار، ومن جبارين

يوسف: يوسف/٣ ـ ١٠١.

هود والأمة العادية: هود/٥٠ ـ ٦٠، الشعراء/١٢٣ ـ ١٤٠، الدخان/٢١ ـ ٢٦، الفجر/٦ ـ ٨.

صالح والأمة الثمودية: هود/٦٠ ـ ٦٨، الشعراء/١٤١ ـ ١٥٩، النمل/٤٥ ـ ٥٣، القمر/٢٣ ـ ٣١، الفجر/٩، الشمس/١١ ـ ١٥.

شعيب والأمة المدْيَنية: هود/٨٤ ـ ٩٥، الشعراء/١٧٦ ـ ١٩١.

موسى و بنوإسرائيل وفرعون: البقرة/٤٩ ـ ٧٤، ٢٤٦ ـ ٢٥٢، النساء/١٥٣ ـ ١٦٢، المائدة/١٢ ـ ١٤، ٢٠ ـ ٢٦، الأعراف/١٠٣ ـ ١٧١، هود/٩٦ ـ ٩٩، الاسراء/٢ ـ ٨، ١٠١ ـ ١٠٤، الكهف/٦٠ ـ ٨٢ الشعراء/١٠ ـ ٦٨، النمل/ ـ١٤، القصص/٣ ـ ٤٤، ٧٦ـ٨٣، الصافات/١١٤ ـ ١٢٢، غافر/٢٣ ـ ٤٥، الزخرف/٤٦ ـ ٥٦، الدخان/١٧ ـ ٣٣، الصف/٥، المزمّل/١٥ ـ ١٦، النازعات/١٥ ـ ٢٦.

طالوت و جالوت في بني إسرائيل: البقره/٢٤٦ ـ ٢٥٢.

داود وسليمان: الأنبياء/٧٨ ـ ٨٢، النمل/١٥ ـ ٤٤، ص/١٧ ـ ٢٦، ٣٠ ـ ٤٠.

عيسى ومريم وزكريا ويحيى وأهل زمانهم من بني إسرائيل: آل عمران/٣٣ ـ ٦٢، النساء/١٥٦ ـ ١٥٩، المائدة/١١٠ ـ ١١٩، مريم/١ ـ ٣٣، الصف/٦.

أنبياء مجتمعون: [في آية واحدة أو آيات قليلة مترادفة] النساء/١٦٣، الأنبياء/٨٥ ـ ٩١، ص/٤١ ـ ٤٨.

أمم مجتمعة: يونس/٧٤، الفرقان/٣٥ ـ ٣٩، العنكبوت/٣٨ ـ ٤٢، غافر/٣١، ق/١٢ ـ ١٤، الذاريات/٣١ ـ ٤٦، النجم/٥٠ ـ ٥٤، الحاقة/٤ ـ ١٢، الفجر/٦ ـ ١٤.

عظماء في التاريخ: (رجل القرية) البقرة/٢٥٩، (أصحاب الكهف) الكهف/٩ ـ ٢٦، (رجل من أقصى المدينة) يس/٢٠ ـ ٢٩، (مؤمن آل فرعون) غافر/٢٨ ـ ٣٤، (ذو القرنين) الكهف/٨٣ ـ ٩٨.

أمم وحوادث ذات دلالة: (أصحاب الأخدود) البروج/٤ ـ ١٠، (أصحاب الفيل) الفيل/١ ـ ٥، (أصحاب الحجر) الحجر/٨٠ ـ ٨٤، (المؤتفكات) الحاقة/١ ـ ١٠.

نساء في التاريخ: آل عمران/٤٢ ـ ٤٧، ٥١ ـ ٥٣، يوسف/٢٣ ـ ٤٢، مريم/١٦ ـ ٣٠، النمل/٢٢ ـ ٤٤، التحريم/١٠ ـ ١٢.

(١) بعد حذف المكرر منها لاندراج عدد منها في أكثر من موضوع.

وطواغيت عتاة، وتاريخ حضارات قامت واندثرت. كل ذلك جاء مقدماً بطريقة حافظت على وحدة الموضوع، وأعطت الأهمية القصوى للغاية من معرفة التاريخ، وليس لسرد الحوادث والوقائع وتفصيلاتها، مع ما تضمنته من عرض لكثير من التفاصيل.

وهذا ما يعنينا هنا أكثر، وهو ما يدخل في البعد الثاني، بعد المعرفة بمغزى التاريخ، المعرفة بقيمة التجربة الانسانية وإمكان الاستفادة من التاريخ، المعرفة بحركة التاريخ والقوانين التي تحكمها، المعرفة بما للماضي من صلة بحاضر البشرية ومستقبلها.

فإلى جانب القصص التاريخي: ﴿كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ﴾[1]، هناك دائماً التركيز على ضرورة (الاعتبار) بأحوال الأمم، والاستفادة من تجاربها:

﴿وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلاَّ الْعَالِمُونَ﴾[2].

وهناك الكشف عن مسؤولية الجماعات البشرية عن مصائرها: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَا كَسَبْتُمْ﴾[3].

وهناك الكشف عن طبيعة علاقة الله بالإنسان: ﴿وَإِن مِنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خَلاَ فِيهَا نَذِيرٌ﴾[4].

وهناك ما هو أكثر تفصيلا، فثمة قوانين ثابتة في حركة الظواهر الاجتماعية يمكن الكشف عنها: ﴿سُنَّةَ اللهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً﴾[5].

وثمة حقيقة تاريخية لامفرّ منها تقول أن لكل حضارة مهما بلغت في كمالها مساراً

---

(١) سورة طه ٢٠ / ٩٩.

(٢) سورة العنكبوت ٢٩ / ٤٣: وتأتي بعد نحو ثلاثين آية (١٤-٤٢) تتحدث عن تجارب أمم شتى.

(٣) سورة البقرة ٢ / ١٣٤، ١٤١.

(٤) سورة فاطر ٣٥ / ٢٤.

(٥) سورة الأحزاب ٣٣ / ٦٢.

آخر صوب نهاية عهدها: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾[1].

وعشرات الدروس التي تستوقف العقول، وتحث على البحث والتفكير[2]، وهي دروس جديرة بأن تفتح على العقل البشري آفاق الوعي بالعالم المحيط به، وبقوانينه.

وهكذا كان القرآن الكريم، وهو يتناول الفكر التاريخي في بعديه، النافذة الاولى والأهم التي أطل منها عقل العربي والمسلم على التاريخ في وقائعه وقضاياه، وفي أهميته وإمكان التعرف على قوانينه، وإمكان توظيفها لحاضر الحياة ومستقبلها.

والحاضر نفسه كان حاضراً أيضاً في النص القرآني، في العشرات من الآيات التي تحدثت عن حوادث عصر التنزيل، الحوادث التي عاشها ذلك الجيل بنفسه، لتكون له ولمن بعده أهم مصدر لالهام العناية بسجلّ الحوادث المعاصرة، وتدوين التاريخ عن مشاهدة وعيان. هذا مع ما صاحب العديد من تلك النصوص من تفسير وتحليل للحدث وقراءة لملابساته، كما في الآيات المتواصلة التي تحدثت عن معركة أُحد[3]، وعن معركة الاحزاب[4]، وعن حادثة الافك[5]، وغير ذلك.

بالاضافة إلى هذا فإن ثمّة معارف قرآنية خاصة شكلت مواضيع لدراسات تاريخية ودراسات أخرى كان عمودها التاريخ، فالتنزيل التدريجي للقرآن الكريم على مدى ثلاث وعشرين عاماً يشكل مادة لتاريخ النزول، وترتيب القرآن الكريم بحسب تاريخ النزول. وقد اعتُمد هذا الترتيب في مصحف الإمام علي، ومصحف عبدالله بن عباس،

---

(١) سورة الأعراف ٧ / ٣٤.

(٢) نتوقف عندها في الفصل الاخير من هذه الدراسة.

(٣) سورة آل عمران ٣ / ١٢١ ـ ١٦٠.

(٤) سورة الاحزاب ٣٣ / ٩ ـ ٢٧.

(٥) سورة النور ٢٤ / ١١ ـ ٢٤.

ومصاحف أخرى في عصر الصحابة والتابعين[1]، كما اعتمد في دراسة حديثة شاملة في التفسير[2].

ولمعرفة ترتيب النزول، من ناحية أخرى، دور أساسي في معرفة تاريخ الدعوة الاسلامية وتطورها، وتاريخ الفكر والمجتمع في تلك المرحلة، وهو المادة الأساس أيضاً لمعرفة أسباب النزول وضروفه، وهو علم متقدم اشتهر به عدد من الصحابة، فقد اشتهر عن الامام علي وعبدالله بن مسعود قولهما: «ما من آية إلا وأنا أعلم متى نزلت، وأين نزلت، أبليل أم نهار، أم في سهل أو جبل»[3]. وهذا العلم سيقوم عليه بشكل مباشر علم (الناسخ والمنسوخ) فهو علم يقوم على معرفة السابق واللاحق من آي القرآن في الموضوع الواحد، لمعرفة الصيغ النهائية للأحكام الشرعية التي وردت مطلقة مرة، ومخصصة، ومقيدة مرة أخرى، التي ينسخ بعضها بعضها ويحل محلّه. وكل هذه المعارف والتي شكل التاريخ موضوعها أو عمودها، كانت قد تفتحت عليها أذهان الجيل الأول من الصحابة ومنذ عهد مبكر جداً.

وفي ماوراء هذا، وفي بعد معرفي آخر، وجد المؤرّخون الأوائل في القرآن الكريم المصدر الأساس الذي يُستقى منه التعريف الأولي للتاريخ، أي التاريخ بمعنى معرفة المواقيت. كما نجد هذا بإسهاب عند خليفة بن خياط المتوفى ٢٤٠ هـ ، وهو يعرّف التاريخ في مقدمة تاريخه بقوله: «هذا كتاب التاريخ، وبالتاريخ عرف الناس أمر حجّهم وصومهم وانقضاء عدَد نسائهم ومحلّ ديونهم» ويستشهد لذلك بالآيات الدالة على المواقيت: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالحَجِّ﴾[4]. وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا الَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ الَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلاً مِن رَّبِّكُمْ

---

(١) راجع: أبو عبدالله الزنجاني / تاريخ القرآن الكريم.

(٢) محمد عزة دروزة / التفسير الحديث ـ ترتيب السور حسب النزول.

(٣) ابن عبد البر / الاستيعاب (بهامش الاصابة في معرفة الصحابة، لابن حجر العسقلاني) ٣: ٤٣.

(٤) سورة البقرة ٢ / ١٨٩.

وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾[1]. وقوله: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُوراً وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللهُ ذَلِكَ إِلاَّ بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾[2].

ثم يتابع ـ ابن خياط ـ في قراءة استقرائية، ثقافات الأمم التي اعتمدت الاحداث الدينية الكبرى علامة على التوقيت والتاريخ لما بعدها، ابتداءً بهبوط آدم، ثم بعث نوح، ثم الطوفان، ثم تحريق إبراهيم، ثم بناء الكعبة، ثم موت كعب بن لؤي[3]، ثم عام الفيل، ثم أرّخ المسلمون بهجرة النبيّ الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم)[4].

وهكذا امتدّ أثر القرآن الكريم إلى مختلف جوانب المعرفة بالتاريخ، ليفتح آفاق الفكر التاريخي عند العرب وفي وقت مبكر.

ثانياً ـ السنّة والسيرة النبوية: كان للسنة النبوية دورها أيضاً في قدح الفكر التاريخي وإذكائه، في جوانب متعددة، بعضها مباشر؛ كالأحاديث التي تركز مفهوم العبرة، وتمتد مع آيات القرآن التي تنقل العقل صوب تجارب الأمم ووقائع التاريخ، والأحاديث التي مثلت نصوصاً لوقائع، أو أعطت صوراً عن مراحل أو أحوال أو طبائع، وكذا الأحاديث التي يُستند إليها في معرفة أحوال بعض الصحابة، أو غيرهم من رجال ذلك العهد، فهذه الأحاديث ونظائرها قد شكلت مادة تاريخية ومعارف تاريخية عُني بها الصحابة العناية المناسبة، ودوّنها التابعون مع انطلاقة حركة التدوين.

يسير إلى جانب هذا: الاهتمام البالغ بحوادث السيرة النبوية ووقائع أيامها، حفظاً،

---

(١) سورة الإسراء ١٧ / ١٢.

(٢) سورة يونس ١٠ / ٥.

(٣) هو كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر، وهو الأب التاسع للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وهو أهم شخصية دينية عرفها تاريخ العرب بعد إلياس بن مضر بن نزار بن معدّ بن عدنان. راجع في أخباره: البلاذري / أنساب الأشراف ١: ٤٧ ـ ٤٨، ابن كثير / البداية والنهاية ٢: ٣٠٢ ـ ٣٠٣، السهيلي / الروض الأنف ١: ٥١ ـ ٥٢.

(٤) تاريخ خليفة بن خياط: ٥ ـ ٦.

ورواية، ثم تدويناً، بدوافع دينية بحتة، احتلت فيها العقيدة دور الباعث الاساس لتدوين التاريخ، ولإعمال الفكر فيه، فظهرت كتب المغازي والسيرة النبوية منذ القرن الأول ومطلع القرن الثاني، عرف منها مغازي عروة بن الزبير المتوفى٩٣ هـ، ومغازي أبي فضالة عبدالله بن كعب بن مالك الانصاري المتوفى٩٧ هـ، ومغازي أبان بن عثمان بن عفان المتوفى ١٠٥ هـ[١]، ثم مغازي عاصم بن عمرو بن قتادة الانصاري المتوفى ١٢٠ هـ، ثم شرحبيل بن سعد المتوفى١٢٣ هـ، وابن شهاب الزهري المتوفى ١٢٤ هـ.

ثم كان للسنة النبوية دورها غير المباشر، من خلال ما يتطلبه تدوين السنة ومعرفتها من معرفة كافية بأحوال المحدّثين من الصحابة والتابعين ثم الأجيال اللاحقة، الامر الذي شكّل مادة تاريخية واسعه جداً ابتدأت بالظهور منذ القرن الثاني، لتبلغ ذروتها في النصف الأول من القرن الثالث في أعمال كبيرة، كالطبقات الكبرى لابن سعد، والتاريخ للبخاري.

ويرى بعض النقاد المتقدمين أن قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «ألا ليبلّغ الشاهد منكم الغائب» هو «كالدليل على استحباب حفظ تاريخ المحدثين للوقوف على معرفة الثقاة منهم والضعفاء ... ولا سبب إلى معرفة صحة الأخبار وسقمها إلا بمعرفة تاريخ من ذكر اسمه من المحدثين»[٢].

هكذا شكلت السنة والسيرة النبويتان باعثاً حقيقياً للفكر التاريخي، ظهر مبكراً نسبياً في أعمال تاريخية تطورت بسرعة، وبالدافع نفسه، لتكون أكثر عمقاً وشمولاً لخصائص العمل التاريخي المتكامل، فلم تقتصر مدونات السيرة والمغازي على دور النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بما هو نبيّ وقائد، بل كانت تقدّم صوراً غنية عن مجتمع كامل،

---

(١) هذه المدونات الثلاث ظهرت قبل عهد عمر بن عبد العزيز (٩٩ ـ ١٠١ هـ) حيث كانت البداية الرسمية لعهد التدوين بأمر منه [يراجع: سنن الدارمي ١: ١٢٦]. وحتى كتاب أبان بن عثمان المتوفى ١٠٥ هـ ، كان قد فرغ منه صاحبه في عهد سليمان بن عبد الملك السابق لعمر بن عبد العزيز [يراجع: الزبير بن بكار / الموفقيات الفقرة ١٨٤].

(٢) ابن حبان / السيرة النبوية وأخبار الخلفاء: ٢٨ ـ ٢٩.

من خلال ما تعرضه من تدرج مراحل الدعوة، وطبيعة استقبال معاصريها إياها، وردود أفعالهم تجاهها، ثم عناصر تكوين وتنمية المجتمع روحياً وفكرياً، ومن خلال الحديث عن أدوار مئات الأشخاص من رجال ونساء وصبية في تحقيق البنى الاجتماعية، وفي ازدهار الوعي العام.

ثم التحم التاريخ بمعرفة الطبقات وأحوال القادة السياسيين والعسكريين ورجال العلم ورواة السنة، فزخرت المدونات التاريخية بتراجم الأعلام من صناع التاريخ والحضارة، وربما منحت بعض هذه المدونات هؤلاء الأعلام أهمية تفوق أهمية التاريخ السياسي.

يقول السخاوي في دفاعه عن التاريخ: «إنّه يذكر الأنبياء وسننهم، والعلماء ومذاهبهم، والحكماء وكلامهم، والزهّاد والنسّاك ومواعضهم، عظيم الغناء، ظاهر المنفعة في ما يصلح الانسان به أمر معاده ودينه، وكذا يذكر أخبار الملوك وسياستهم، وأسباب مبادئ الدول وآجالها، ثم سبب انقراضهم، وتدبير أصحاب الجيوش والوزراء وما يتصل بذلك من الأقوال»[1]. وفي هذا الفهم تصدير واضح لتاريخ الحضارات على تاريخ الملوك ورجال الحروب، الأمر الذي تمناه فولتير على علم التاريخ الأوربي بعد منتصف القرن الثامن عشر الميلادي، حين قال: «لو سئلت: أي هؤلاء أعظم؛ الاسكندر، أم قيصر، أم كروميل؟ لأجبتُ: إن إسحاق نيوتن هو أعظمهم جميعاً»[2].

ثالثاً ــ الحوادث الاسلامية وتوسع الدولة: لم تتوقف حياة الامة الاسلامية بوفاة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، بل توالت فيها الحوادث الكبرى ذات الصلة الوثيقة بحياتها ورسالتها، ابتداءً بقصة انتخاب أول خليفة للمسلمين، ثم الحروب الداخلية المبكرة المعروفة بحروب الردّة، ثم حركة الفتوحات المتواصلة والتي أسفرت عن توسع البلاد الاسلامية ودخول أمم جديدة في الاسلام، ثم الانعطافة الكبيرة في

(١) السخاوي / الاعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ: ١٣ ـ ١٤، مطبعة الشرقي، دمشق، ١٣٤٩ هـ .

(٢) ول ديورانت / قصة الفلسفة: ٢٥٨.

ظهور فتن داخلية كبرى، تنامت لتبلغ ذروتها بمقتل الخليفة عثمان بن عفان، ثم انشطار الامة ونشوب حروب خطيرة متواصلة؛ الجمل وصفّين والنهروان، ثم مقتل الخليفة علي بن أبي طالب، وما تلا ذلك من حوادث بين فتوح وحروب وانشطارات داخلية، كل هذه الاحداث كان لها حضورها وحركتها في العقل المسلم، يُحفزانه على حفظ أسبابها وتفاصيلها ونتائجها، بدوافع مختلفة، وليس الدافع الديني ببعيد عنها، فاتخاذ الموقف المسؤول حيال كل واحد من هذه الوقائع أمر يفرضه المنطق الديني، كما أن الكثير منها يتطلبه البحث الفقهي، فتميز البلاد المفتوحة صلحاً عن الأخرى المفتوحة عنوةً له ثمراته الفقهية، ومعرفة أحكام التعامل مع الفئة الباغية هو الآخر مسألة فقهية مهمة يبحث عنها الفقهاء في تفاصيل إدارة حروب الخليفة مع فئات كهذه، هذا غير الوضيفة العامة التي أصبح يشعر بها رجال تناما لديهم الحس التاريخي، فوجدوا في هذه الحوادث وما يرافقها مادةً لأعمالهم التاريخية، ليتركوا لمن سيأتي من بعدهم كل ما صنعته تلك الأجيال وما تضمنه تاريخ تلك الحقبة.

وهكذا كانت العوامل التي خلقت الفكر التاريخي عند المسلمين وأذكته باستمرار عوامل إسلامية صرفة، لم يداخلها مؤثر أجنبي عنها.

غير أن الملاحظ أن فلسفة التاريخ لم تجرِ بالقوة والسرعة نفسها، على الرغم من توفر مقومات تكوّنها في القرآن الكريم نفسه، وبكثافة.

لماذا تأخّرت فلسفة التاريخ:

أجاب الدكتور عماد الدين خليل على هذا السؤال بأن الفكر البشري عامة، والفكر التاريخي على وجه الخصوص ما كان قد بلغ درجة من النضج والتطور تتيح له ذلك أساساً[1].

(١) عماد الدين خليل / التفسير الاسلامي للتاريخ: ٩.

وهي إجابة موضوعية، تتفق مع تفسير البارون كارادوفو لظاهرة نقص النقد عند المؤرخين المسلمين الأوائل، إذ يعزي هذه الظاهرة إلى أنهم «لم يلقوا عوناً من الروح العام، ولم تكن عندهم جميع الوسائل التي لابد منها لحسن الحكم»[1].

وهذا يعني أنه ليس كل أنواع المعرفة تكون متاحة في أي مجتمع وفي أي وقت، فهناك شروط لابد من توافرها لكي تصبح المعرفة الفلسفية ـ مثلا ـ أو العلمية التجريبية ممكنة الوجود في مجتمع ما[2].

فما لم تبلغ البنى الاجتماعية والعقلية لمجتمع ما المستوى الذي يؤهلها لانتاج المعرفة وإنمائها، فإن شيئاً من ذلك سوف لن يحصل، وكل ما يحصل إنما هو ما تسمح به الشروط المتوافرة فقط. فقد لاحظ البعض أن ولادة الفلسفة واستهلال عهد المدينة حدثان مترافقان دائماً، وأن الروابط بين هاتين الظاهرتين وثيقة جداً إلى حد يمكن معه القول بأن الفكر العقلاني متضامن منذ نشأته مع البنى الاجتماعية والعقلية للمدينة[3].

أما بالنسبة لفلسفة التاريخ فلابد أن تكون ولادتها متأخرة بقدر معقول عن ولادة المعرفة الفلسفية التي يتسلح بها المؤرخ للغوص في أسرار التاريخ والكشف عن قوانينه وتوضيح علاقة هذه القوانين بسيرورته.

فما لم تتوفر المعرفة الفلسفية أولاً، فسوف لانتوقع ظهور المؤرخ الفيلسوف الذي يوحد بين التاريخ والعقل. فظهور الفلسفة في إطارها العام شرط أساس لولادة فلسفة التاريخ. بل هو شرط لنضج الوعي التاريخي الذي يسبق فلسفة التاريخ، فإذا كان مؤرخوا اليونان قد حققوا نضجاً في الوعي التاريخي «فإنّه لم يكن ممكناً لهم أن يؤسسوا هذا الوعي بعلم التاريخ، ولا أن يطوروه على النحو الذي تم بدون التأثر

---

(١) البارون كارادوفو / مفكروا الاسلام: ٨٩، ترجمة عادل زعيتر، الدار المتحدة للنشر، ط ١، ١٩٧٩.

(٢) محمد أركون / نزعة الأنسنة في الفكر العربي ـ جيل مسكويه والتوحيدي: ٢٦٣، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط ١، ١٩٩٧م.

(٣) محمد أركون / المصدر نفسه: ٢٦٥، وأخذ هو عن (جان بير فيرنان / أصول الفكر الاغريقي).

بالفلسفة وبالفلاسفة الذين كانوا أول من أوضح كيف يتم تناول أي أمر بالبحث، سواء بشكل تطبيقي عملي تمثل في ما قدموه من فلسفات طبيعية، أو بشكل نظري تمثل في ما قدموه من نظريات في المعرفة وفي مناهج البحث العلمي»[1].

ومن ناحية أُخرى فإن فلسفة التاريخ لم يكن لها أن تنشأ إلا متأخرة عن التدوين التاريخي، وإلا بعد أن يشهد الأخير تطوراً واتساعاً ليستوعب مساحات تاريخية واسعة، وهذا ما لاحضناه عند متابعة عوامل نشأة فلسفة التاريخ في أوربا، إذ كان من أهم تلك العوامل: ظهور وتنامي الاهتام بالتاريخ العالمي. فليس من الموضوعية إذن أن نتوقع لنشأة فلسفة التاريخ أن تكون متزامنة مع نشأة الفكر التاريخي وظهور المدونات التاريخية الأولى، بل لابد أن تكون متأخرة عنها.

من هنا نخلص إلى شرطين أساسين لولادة فلسفة التاريخ، هما:

١ ـ ولادة و نمو المعارف الفلسفية.

٢ ـ تطور فن التدوين التاريخي واتساعه ليشمل تدوين التاريخ العالمي، أو على الأقل تاريخ مجموعة من الأمم المتجاورة.

ومع ذلك فإن هذين الشرطين لايشكلان علة تامة لفلسفة التاريخ، فقد يبلغان معاً درجة عالية من النضج، ويسيران جنباً إلى جنب زمناً طويلا، دون أن تظهر رؤى فلسفية هامة تخضع التاريخ للعقل وتنتج منه معرفة فلسفية متكاملة، كما هو الشأن في اليونان حيث بلغت المعارف الفلسفية ذروتها، وتقدمت المعارف التاريخية كثيراً وتوسع الاهتمام بتاريخ الأمم المجاورة، دون أن تظهر رؤى أو نظريات في فلسفة التاريخ.

وعلى العكس من هذا ما سنلاحظة في الفكر الاسلامي، فإنّ تأخّر هذين الشرطين نسبياً لايعني أنّ فكراً فلسفياً في التاريخ لم يظهر قط لدى الطبقات الاولى من مفكري

---

(١) الدكتور مصطفى النشار / من التاريخ إلى فلسفة التاريخ ـ قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان: ١١٢، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٧م.

المسلمين، وحتى قبل ظهور المدونات التاريخية وبدون الاعتماد عليها. ففكرة (العبرة) من التاريخ والاستفادة من تجارب الماضين كانت فكرة سابقة على التدوين، بل مواكبة لعهد التنزيل القرآني الذي ركز هذا المعنى كثيراً. وأيضاً فإن أبواباً هامة من مباحث السياسة وقوانين الدولة، قائمة إلى حدٍّ ما على الملاحضة التاريخية، قد ظهرت في عهد مبكر جداً، سابق على ظهور المدونات التاريخية. وهذا ما يتناوله البحث اللاحق.

إلا أن أفكاراً فلسفية أكثر سعةً لم تظهر إلا بعد غزارة التأليف في التاريخ، وبعد التعرف الأكثر دقة على تواريخ أمم أخرى، لا عن طريق الرواية كما صنع الطبري، بل بواسطة الاطلاع والمراقبة كما صنع الدينوري واليعقوبي والمسعودي والمقدسي. وهذا هو الأمر الطبيعي والمرتقب لظهور رؤىً فلسفية شمولية تُخضع التاريخ للفلسفة، والتي رأى بعض الباحثين أن أدق محاولة فيها هي التي قام بها المطهر بن طاهر المقدسي، في كتابه «البدء والتاريخ» الذي ألفه سنة ٣٥٥هـ ، ٩٦٦م . ففي مقدمة هذا الكتاب يضع المؤلف بحثاً نظرياً عن المعرفة والعقل، يتجلى فيه استهداف المؤلف النظر إلى الكون وتاريخه بمنظار الفلسفة، غير أنه لم ينجح في إبداع صورة متماسكة للتاريخ باعتباره من وظائف العمليات العقلية، ومع ذلك فإنه أظهر رغبةً صحيحة في وجدان اتحاد بين الفلسفة بأوسع معانيها وبين التاريخ[1].

وسوف نرصد في المباحث الآتية أكثر من بعد فلسفي ظهر في عهد مبكر في الفكر التاريخي عند المسلمين، بالاضافة إلى محاولات تأسيسية فائقة الأهمية، وقد شكّل بعضها رؤى فلسفية هامة، دخلت دعائم في التنظير الفلسفي المتكامل الذي جاء لاحقاً، كما عاودت الظهور لدى كبار أعلام فلسفة التاريخ في اوربا الحديثة.

---

(١) فرانز روزنتال / علم التاريخ عند المسلمين: ١٥٩، ١٦١، ترجمة د. صالح أحمد العلي، مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٦٣م ، وعنه: د. رفيق العجم / موسوعة مصطلحات علم التاريخ العربي والاسلامي: ٥٠٢.

المبحث الأول

العبرة

أو ـ إمكان الاستفادة من التاريخ

يعد مفهوم «العبرة» الدعامة الأولى في الوعي التاريخي، فهي الفكرة الدالة على إدراك أن للتاريخ معنىً ما، وإدراك الصلة بين الماضي والحاضر، وإمكان الاستفادة من حوادث التاريخ وسيرورته، أي من تجارب الانسانية المتعددة الاطوار، لأجل الحاضر والمستقبل.

فالعلاقة بين الماضي والحاضر، والحوار الدائر بينهما، إنما يتوقف بالدرجة الأولى على إدراك إمكان الاستفادة من الماضي، سلباً، أو إيجاباً، باجتناب ما جرّ الهلاك والخراب إلى الأمم، أو بتقصي ما كان أساساً في قيامها ورقيها، أو بالاثنين معاً.

وبدون هذا الوعي سيكون التاريخ فاقداً لمعناه، لكونه تراكماً عبثياً للحوادث، لاتعود المعرفة به بأية ثمرة، ولا يكون العمل التاريخي عندئذ سوى ضرباً من ضروب الادب، يرقى أو يضمحل برقي الادب واضمحلاله، وإنما يرقى منه أو يضمحل صورته الفنية كنتاج أدبي محض، لايتعدى إلى شيء من شؤون الحياة الأخرى.

من هنا ذهبت المدرسة التاريخية الالمانية إلى جعل التاريخ واحداً من أقسام الادب، عندما أنكرت إمكان الاستفادة منه، وجعلت منه تراكما لحوادث ووقائع لايجمع بينها جامع، ولايصل بينها رابط.

لقد أدرك المسلمون مفهوم العبرة من التاريخ قبل غيرهم، منذ نزل به القرآن الكريم بكثافة، ليجعل من تاريخ الانسانية تراكما معرفياً، وليس تراكماً عبثياً لحوادث مجزأة. فتاريخ كل أمّة هو حصيلة تجاربها في حياتها، فهو إذن مجموعة تجارب خاضتها البشرية في عمرها الممتد، لتكون مصدراً من مصادر الغنى المعرفي المتنامي مع امتداد التاريخ، وليأتي إنسان القرن الثاني من عمر البشرية مزوداً بتجارب قرن مضى، ويولد إنسان القرن الحادي عشر من عمرها مزوداً بتجارب عشرة قرون خلت:

﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الأَلْبَابِ﴾[1].

﴿قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلُ﴾[2].

﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾[3]؟

والعشرات من النصوص القرآنية المطابقة لهذا المعنى، والمحفزة لهذا الاتجاه من الوعي، والمبررة لهذا الاهتام الفائق بالقصص التاريخي، والمساحة القرآنية الكبيرة التي أفرغت لأخبار أمم سلفت:

﴿تِلْكَ الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَائِهَا﴾[4].

﴿كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ﴾[5].

﴿ذَلِكَ مِنْ أَنبَاءِ الْقُرَى نَقُصُّهُ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ﴾[6].

مادة تاريخية غنية بالتجارب، تتناول حقباً متلاحقة في التاريخ، تشحذ الفكرة: ﴿فَاقْصُصِ

---

(١) سورة يوسف ١٢ / ١١١.

(٢) سورة الروم ٣٠ / ٤٢.

(٣) سورة يوسف ١٢ / ١٠٩، سورة محمد ٤٧ / ١٠.

(٤) الأعراف ٧ / ١٠١.

(٥) سورة طه ٢٠ / ٩٩.

(٦) سورة هود ١١ / ١٠٠.

﴿الْقَصَـــصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[1]، وتحث على العبرة: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لأُولِي الأَلْبَابِ﴾، فالقانون الذي مضى حكمه عليهم سيمضي حكمه على من سيأتي بعدهم من الأمم، وإلى الأبد: ﴿سُنَّةَ اللهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً﴾[2].

﴿فَهَــلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ سُنَّتَ الأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَحْوِيلاً﴾[3].

عناية قرآنية فائقة بهذا المفهوم إذن، فالمساحات القرآنية الكبيرة التي غطتها أخبار الأمم كانت دائماً تأتي مشفوعة بهذا التذكير والالفات. فالتاريخ ليس شيئاً ميتاً، بل هو وجود حي له امتداد مع الزمن. وهو ذو مغزى دائماً، فهو مصدر معرفي لا غنى عنه، فحتى البقايا والآثار التي تبدو قطعاً جامدة وهياكل هامدة إنما هي أشياء ناطقة بصمتها، مفعمة بالروح المتحرك الذي يضيف إلى الحياة معرفة وعبرة باستمرار: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَــلَ رَبُّــكَ بِعَادٍ ۝ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ ۝ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلاَدِ ۝ وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ ۝ وَفِرْعَوْنَ ذِي الأَوْتَادِ﴾[4].

الظهـــور المبكّـر: استلهم المسلمون الاوائل هذا المعنى، وأصبح لديهم واحداً من مقادح الفكر ومفاتح النظر، ولئن كانت «العبرة» في بعض أحاديثهم تدور مداراً محدوداً في حدود الذكرى الفردية لأجل التزود للدار الآخرة، فإن معناها العام وإطارها الواسع قد دخل أحاديث في غاية الاهمية، كاشفاً عن وعي معمق بشأنها الاجتماعي العام.

ولعل من أبلغ ما نجده في هذا الباب وأعمقه ما جاء في نصوص الامام علي

---

(1) سورة الأعراف ٧ / ١٧٦.

(2) سورة الأحزاب ٣٣ / ٦٢.

(3) سورة فاطر ٣٥ / ٤٣.

(4) سورة الفجر ٨٩ / ٦ ـ ١٠.

ووصاياه، وإذا كان الكثير من هذه النصوص يدور مدار اللفظ القرآني في الآيات سالفة الذكر، كقوله: «وإنّ لكم في القرون السالفة لعبرة، أين العمالقة وأبناء العمالقة، أين الفراعنة وأبناء الفراعنة، أين أصحاب مدائن الرسّ الذين قتلوا النبيّين وأطفؤوا سنن المرسلين، وأحيوا سنن الجبارين؟»[1] فإن مقاطع ونصوصاً أُخر كانت تكشف عن إدراك معمق لما أراده القرآن من وراء الارجاع إلى أخبار الأمم، إدراك معمق بمغزى المعرفة بالتاريخ، بمعنى التاريخ وفحواه، فهو يواصل في النص نفسه: «ولئن عميت آثارهم وانقطعت أخبارهم، لقد رجعت فيهم أبصار العِبَر، وسمعت عنهم آذان العقول، وتكلموا من غير جهات النطق»[2]. فأخبار الماضين مازالت صوراً شاخصة أمام البصائر، تحفّز العقول وتشحذ الأفكار، وما زالت حية تُسمِع صوتَها من خلال ما تركته من آثار لاتخفى في مصائر الشعوب.

تلك هي تجارب الأمم، وروح التاريخ الدافقة، وتلك هي واحدة من أبرز المعاني التي ركزها القرآن، والمعالم التي فتح عليها الآفاق.

ولم يقف إدراك أهمية التاريخ والغاية من المعرفة به عند هذا الحد لدى الجيل الأولى من أجيال الاسلام، بل مازلنا نجد عند الامام علي، الذي عبر عن ذروة الوعي التاريخي، ما هو أكثر عمقاً، مما لا مزيد عليه في موضوعه. ذلك في تصويره لما تعطيه المعرفة بالتاريخ من عمر إضافي يمتد بالمرء ليوازي عمر البشرية كلها. فهو يقول في وصيته لولده الحسن: «إنّي وإن لم أكن عُمِّرت عمر من كان قبلي، فقد نظرت في أعمالهم، وفكّرت في أخبارهم، وسرتُ في آثارهم، حتى عدت كأحدهم، بل كأني بما انتهى إليَّ من أمورهم قد عُمِّرت مع أوّلهم إلى آخرهم، فعرفت صفو ذلك من

---

(١) نهج البلاغة / الخطبة ١٨٢، ص ٢٦٣، بتحقيق الدكتور صبحي الصالح، مؤسسة دار الهجرة، قم، ط ٥. غرر الحكم / الحكمة ١٠٢٦.

(٢) غرر الحِكَم / الحكمة ١٠٢٦.

كدره، ونفعه من ضرره، فاستخلصت لك من كلّ أمر نَخيلَه، وتوخّيت لك جميله ..»[1].

الامتداد عند مسكويه: هذا المعنى الذي أعاد مسكويه (المتوفى ٤٢١ هـ ـ ١٠٣٩م) صياغته، وهو يصف المطّلع على تجارب الأمم السابقة «وكأنه قد عاش ذلك الزمان كله، وباشر تلك الأحوال بنفسه، واستقبل أُموره استقبال الخَبر وعرفها قبل وقوعها، فأعدّ لها أقرانها وقابلها بأشكالها ...»[2]. وأنشد هذا المعنى شعراً، فقال:

وإن تمنّيت عيش الدهر أجمعه ... وأن تعاين ما ولّى من الحُقُب
فانظر إلى سِيَر القوم الذين مضوا ... والحظْ كتابتهم من باطن الكتب[3]

السبق والأصالة: ولسنا نبتغي دليلا آخر فوق هذه المعرفة بفائدة التاريخ، على سعة وأصالة مفهوم العبرة، والاستفادة من تاريخ الأمم لدى المسلمين، هذه المعرفة التي سيوجزها مؤخراً (باسكال) وهو يعبّر عن التاريخ بـ«الحرب ضد النسيان» إذ يقول: «بالحرب ضد النسيان تستطيع السلالات المتابعة أن تجتمع في رجل يتعلم باستمرار»[4].

بل المعنى نفسه وبالفاظ مشابهة تماماً يفيد به جوزف هورس، في قوله: « .. وإنّ ملاحظة أعمال الناس في الماضي تضيف خبرة إلى خبراتنا، وهكذا نعيش أعماراً كثيرة، إذ نحن نضيف إلى عمرنا أعمار من سبقنا من الناس»[5].

وبهذا المعنى أفاد بسمارك بقوله: «يزعم الحمقى أنهم إنّما يتعلمون من تجاربهم، أما أنا فقد وجدت من الأفضل أن أتعلّم من تجارب الآخرين»[6].

(١) نهج البلاغة ـ قسم الكلمات / الكلمة ٣١.
(٢) مسكويه /تجارب الأمم ١: ٢.
(٣) ياقوت الحمَوي/معجم الأدباء ٢: ٥.
(٤) قاسم يزبك / التاريخ ومنهج البحث التاريخي: ١٤.
(٥) جوزف هورس/قيمة التاريخ: ١٣.
(٦) ليدل هارت/ التاريخ فكراً استراتيجياً: ٧٤، تقديم وتعريب حازم طالب مشتاق، ط ١، بغداد ١٩٨٨ م.

وهو النهج الذي يصفه ليدل هارت بأنه «الفرصة الذهبية السانحة التي تتيحها دراسة التاريخ على أوسع نطاق ممكن أو متاح أو متيسر، لأنها تؤدي إلى الاطلاع على التجربة الانسانية الشاملة، الأطول عمراً، والأبعد امتداداً، والأعرض أفقاً، والأغنى تنوعاً وتعدداً واختلافاً من التجربة الفردية الأفقر والأقصر والأجدب والأضيق»[1].

وإذا كان السبق في هذه الفكرة قد نُسب إلى المؤرخ اليوناني بوليبيوس (نحو ١١٢ ق.م) عندما رجح هذا الأسلوب من أجل إصلاح الجماعة الانسانية «لأننا إذا سلكناه فسنمتلك تصوراً أدق وأصوب للموقف السليم الذي ينبغي أن نتخذه، والقرار الحكيم الذي ينبغي أن نختاره، دون أن نتعرض إلى الأذى المباشر والضرر المحسوس»[2]. إذا كان كذلك فالذي ينبغي تأكيده أن مفكري الاسلام قد توصلوا إليه من خلال وعيهم المستند إلى مصادرهم الخاصة وأولها القرآن الكريم، لاسيما في عهد الإمام علي، بل وحتى في عهد مسكويه، إذ لم يكن كتاب بوليبيوس في التاريخ معروفاً لديهم، ولا كان هو من الفلاسفة الذي حظوا باهتمام فلاسفة الاسلام في عهد ازدهار الفلسفة والترجمة. الأمر الذي يحفظ لهذه الفكرة عند المسلمين أصالتها، خصوصاً مع تركيز القرآن الكريم عليها، وظهورها بينهم في عهد مبكر جداً، وتداولها بين كبار المؤرخين عبر الأجيال.

تجدد الفكرة في أجيال لاحقة: بعد مسكويه تحدث عن هذا المعنى ابن الاثير الجزري (٥٥٥ ـ ٦٣٠ هـ ، ١١٦٠ ـ ١٢٣٣ م) بشيء من الاسهاب وهو يحصي فوائد التاريخ: «فمنها أن الانسان لاخفاء به أنه يحب البقاء ويؤثر أن يكون في زمرة الاحياء، فياليت شعري أي فرق بين ما رآه أمس أو سمعه، وبين ما قرأه في الكتب المتضمنة أخبار الماضين وحوادث المتقدمين؟ فإذا طالعها فكأنه عاصرهم، وإذا علمها فكأنه حاضرهم».

---

(١) ليدل هارت، المصدر نفسه: ٧٥.

(٢) المصدر نفسه: ٧٥.

ولم تقتصر فائدة المعاصرة والمحاضرة على إشباع نزعة حب البقاء، بل هي منهل «العبرة» ومصدر الاستفادة من تجارب الماضين «فإن الملوك ومن إليهم الأمر والنهي إذا وقفوا على ما فيها من سيرة أهل الجور والعدوان، ورأوها مدونة في الكتب يتناقلها الناس فيرويها خلف عن سلف، ونظروا إلى ما أعقبت من سوء الذكر وقبح الاحدوثة وخراب البلاد وهلاك العباد وذهاب الأموال وفساد الأحوال، استقبحوها، وأعرضوا عنها، واطّرحوها، وإذا رأوا سيرة الولاة العارفين وحسنها وما يتبعهم من الذكر الجميل بعد ذهابهم، وأن بلادهم وممالكهم عمرت، وأموالهم درّت، استحسنوا ذلك ورغبوا فيه، وثابروا عليه، وتركوا ما ينافيه.

هذا سوى مايحصل لهم من معرفة الاراء الصائبة التي دفعوا بها مضرات الأعداء، وخلصوا بها من المهالك، واستضافوا نفائس المدن وعظيم الممالك، ولو لم يكن منها ـ أي فوائد التاريخ ـ غير هذا لكفى به فخراً».

ثم يعود ليركز ثمرة ذلك كله بالعبارة الوافية والكاشفة عن معرفة تامة بقيمة التاريخ، فيقول: «ومنها ـ فوائد التاريخ ـ ما يحصل للانسان من التجارب، والمعرفة بالحوادث وما تصير إليه عواقبها، وأنه لايحدث أمر إلا وقد تقدم هو أو نظيره، فيزداد بذلك عقلا، ويصبح لأن يُقتدى به أهلا ..»[(1)].

فالفكرة في غاية الوضوح، والاستفادة من تجارب التاريخ جديرة في الاتجاهين، السلبي والايجابي، باجتناب الاخطاء التي جرت الخراب أو الفشل، وتقصّي السياسات والأساليب الصائبة التي كانت أسباباً للنجاح والقوة والمزيد من المكاسب.

وأيضاً فإن الفصل بين «العبرة» للدنيا، و«العبرة» للآخرة، هو الآخر في غاية الوضوح، فكل هذه فوائد دنيوية، فهي جزء من سياسات الاجتماع البشري ولوازمها، أما فوائده

---

(1) الكامل في التاريخ ۱: ۹ ـ ۱۰، تحقيق أبي الفدا، عبدالله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط۲، ١٤١٥ هـ، ١٩٩٥ م، وعنه السخاوي/الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ: ٢٣ ـ ٢٤.

الأخروية فيفرد لها ابن الأثير عنواناً لاحقاً يتحدث فيه عن الاعتبار بتقلب الدنيا وتتابع نكباتها .. وأنها لم تُبق على جليل ولا حقير، ولم يسلم من نكدها غني ولافقير ..[1] إلى غير ذلك مما هو مفيد في التزود للدار الآخرة، من زهد وتعبّد وإنفاق ونحوه.

ومرة أُخرى تتجدد الفكرة ذاتها عند الصفدي (ت ٧٦٤ هـ، ١٣٦٣م): فالمطّلع على أخبار من درج، ووقائع من غاب ... يعود كأنه عاصر اولئك، وجلس معهم على الأسرّة، واتكأ بينهم على وسائد الارائك .. ورآهم في معاركهم ينتشقون رياحين السيوف ويستظلون القنا الراعف ..

مستشهداً بقول الأرّجاني (ت ٥٤٤ هـ، ١١٤٩ م)[2]:

إذا عرف الانسان أخبار من مضى   توهمته قد عاش في أول الدهر

مواصلا: وربما أفاد التاريخ حزماً وعزماً، وموعظة وعلماً، وهمةً تُذهب هماً .. وحيلا تثار للأعادي من مكامن المكايد، وصبراً يبعثه التأسي بمن مضى:

﴿وَكُلاًّ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ﴾. فكم تشبث من وقف على التواريخ بأذيال معال تنوعت أجناسها ... لأنه أخذَ التجارب مجاناً ممن أنفق فيها عمره: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لأُولِي الأَلْبَابِ﴾[3].

فالتاريخ تجارب قد يستفيدها الناظر فيها مجاناً، من أقوام سلفت، أنفقت فيها أعمارها، وذاقت حلوها ومرّها.

وتبقى العودة إلى القرآن في تأكيد هذه المعاني، أو في اقتناصها، تؤكد الاصالة، وتعطف على التراكم في هذا النوع من المعرفة الذي دخل في أغراض الشعر أيضاً.

---

(١) الكامل في التاريخ ١: ١٠ ـ ١١.

(٢) هو أبو بكر، أحمد بن محمد بن الحسين، كان قاضياً بتستر، وهو شاعر في شعره رقة وحكمة. [الاعلام ١: ٢١٥].

(٣) الصفدي/ الوافي بالوفيات ١: ٤ ـ ٥، باعتناء هلموت ريتر، ١٣٨١هـ، ١٩٦٢م.

التاريخ تحت عنوان العبرة:

لقد كانت فكرة العبرة من التاريخ والاستفادة من التاريخ على درجة من الوضوح لدى المؤرخين المسلمين بحيث شكلت العناوين الرئيسية لتصانيف تاريخية عديدة، منها ماهو فائق الأهمية، لتترجم ظاهرة اعتماد هذا الاصطلاح أو ما يؤدي معناه عنواناً للمصنفات التاريخية عن كونه ـ معرفة المغزى ـ الأكثر أهمية في نظر المؤرخين، والأكثر ألفة ليس بينهم فقط، بل بين قرائهم من سائر الناس أيضاً.

ومن أشهر من وضع هذا المعنى عنواناً لكتابه في التاريخ:

١ ـ المسبّحي، محمد بن عبدالله (ت ٤٢٠ هـ ، ١٠٣٨ م)(١) في كتابه: «الأمثلة للدول المقبلة». فهو يقدم التاريخ على أنه أمثلة تستلهما الدول المقبلة.

٢ ـ مسكويه، أحمد بن محمد بن يعقوب (ت ٤٢١ هـ ، ١٠٣٩ م)(٢) في كتابه: «تجارب الأمم» الذي قصر فيه التاريخ على «مايستفاد منه تجربة في أمور لاتزال يتكرر مثلها».

٣ ـ ابن منقذ، الأمير أسامة بن مرشد ين علي الكناني (ت٤٨٤ هـ، ١١٨٨م)(٣) في كتابه: «كتاب الاعتبار» الذي دوّن فيه جملة من الاحداث الهامة في عصره، والتي رأى فيها دروساً للدول القادمة.

---

(١) وفيات الأعيان ٢: ٦٥٣، سير أعلام النبلاء ١٧: ٣٦١، الوافي بالوفيات ٤: ٧، النجوم الزاهرة ٤: ٢٧١، الأعلام ٦: ٢٥٩، أعيان الشيعة ٣: ٢٣٤، معجم مؤرخي الشيعة (لصاحب هذه الدراسة) ـ الترجمة ١٢٤٦.

(٢) معجم الأدباء ٥: ١٧، الوافي بالوفيات ٨: ١٠٩، تتمة يتيمة الدهر: ٩٦، البارون كارادوفو / مفكّروا الاسلام: ١٠٥، أبو القاسم إمامي / مقدمة تجارب الأمم، طهران ١٩٨٧م، صاحب عبد الحميد / علم التاريخ ومناهج المؤرخين: ٢٦٣.

(٣) وفيات الأعيان ١: ١٩٥، سير أعلام النبلاء ٢١: ١٦٥، الوافي بالوفيات ٨: ٣٧٨، شذرات الذهب ٤: ٢٧٧، الاعلام ١: ٢٩١.

٤ ـ البغدادي، موفق الدين عبد اللطيف بن يوسف (ت ٦٢٩ هـ، ١٢٣١ م)[1] في كتابه: «الافادة والاعتبار بما في مصر من الآثار» فرغ منه سنة ٦٠٣ هـ .

٥ ـ ابن الأثير الحلبي، عماد الدين، إسماعيل بن أحمد بن سعيد (ت٦٩٩ هـ،١٢٩٩ م)[2] في كتابه: «عبرة أولي الابصار في ملوك الامصار».

٦ ـ الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨ هـ ، ١٣٧٤ م)[3] وهو صاحب (تاريخ الاسلام) و(سير أعلام النبلاء)، له أيضاً: «العِبَر في خبر من عَبر» ألحقه بتتمة مستقلة بعنوان «ذيل العبر في خبر من عبر».

٧ ـ ابن حمزة الحسيني، محمد بن علي بن حسن (ت ٧٦٥ هـ ، ١٣٦٤ م)[4] في كتابه: «عِبَر الأعصار وخبر الامصار».

٨ ـ اليافعي، عبدالله بن أسعد (ت ٧٦٨ هـ ، ١٣٦٧ م)[5] في كتابه: «مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يُعتبر من حوادث الزمان».

٩ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨ هـ ، ١٤٠٦ م)[6] في كتابه «العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر» وهو كتابه المعروف بتاريخ ابن خلدون.

فالتاريخ أمثال، والتاريخ تجارب، والتاريخ إفادة، وعِبَر، واعتبار .. وعليه فالتاريخ يكتب لأجل الحاضر، ولأجل المستقبل أيضاً، وليس من أجل التاريخ فقط.

---

(١) سير أعلام النبلاء ٢٢: ٣٢٠، فوات الوفيات ٢: ١٦، طبقات الشافعية، للسبكي٥: ١٣٢، شذرات الذهب ٥: ١٣٢، الاعلام ٤: ٦١.

(٢) ذيل كشف الظنون ٤: ٩١، الاعلام ١:

(٣) مقدمة سير أعلام النبلاء ١: ٧٩، ٨٠، كشف الظنون: ١١٢٣، ذيل كشف الظنون ٤: ٩١.

(٤) كشف الظنون: ١١٢٢، الاعلام ٦: ٢٨٦.

(٥) الدرر الكامنة ٢: ٢٤٧، شذرات الذهب ٦: ٢١٠، طبقات الشافعية ٦: ١٠٣، الاعلام ٤: ٧٢.

(٦) تاريخ ابن خلدون (العبر ..) ٧: ٥٠٣، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ٤: ٤١٤، الضوء اللامع ٤: ١٤٥، الاعلام ٣: ٣٣٠.

من آثار هذه المعرفة في الفكر التاريخي:

هذه المعرفة التاريخية، وهذا الحس التاريخي، سيكونان كفيلان إلى حدٍّ كبير في إيجاد المؤرّخ الذي يستطيع أن يخرج بنفسه من غمرة التاريخ وينظر إليه بتجرد، أو يكون قريباً من ذلك. لينأى بالتاريخ من المأزق الذي وضعته فيه المدرسة التاريخية في اوربا الحديثة خلال القرنين التاسع عشر والعشرين.

وهذا من أهم ما يفسر وجهة النظر الاسلامية السباقة إلى التاريخ على أنه «علم» فتحدث المؤرخون عن «علم التاريخ» وفصّلوا الكلام في أغراضه وموضوعه ومسائله، وشروط المؤرخ:

فكتب البيروني المتوفى ٤٤٠ هـ ، ١٠٤٨ م أمهات القضايا في النقد التاريخي ودواعي الكذب في التاريخ، في أسطر معدودة[١]، غير أنه جعل كتابه (الآثار الباقية عن القرون الخالية) كله ميدانا لتطبيقاتها بما لم يسبق له مثيل في النقد التاريخي والمقارنة.

وكتب ابن فندق (القرن السادس) عن «علم التاريخ» وطرق المعرفة التاريخية[٢].

وتحدث أحمد بن قاضي شهبة (ت ٨٥١ هـ ، ١٤٥٧ م) عن «علم التاريخ، وفوائده، وإرشاد القرآن إليه»[٣].

وكتب الكافيجي (ت ٨٧٩ هـ ، ١٤٧٤ م) «المختصر في علم التاريخ»[٤] وهو أول كتاب يحمل «علم التاريخ» عنواناً له، ولم تعرف سائر الامم كتاباً يحمل مثل هذا العنوان قبله. وقد تحدث فيه عن مبادئ علم التاريخ وشروط المؤرخ، وأصول علم التاريخ، ومسائله.

---

(١) البيروني / الآثار الباقية عن القرون الخالية: ٥، ٢٠، تحقيق پرويز أذكائي، سازمان چاپ و انتشارات وزارة فرهنك وارشاد اسلامي، طهران، ١٣٨٠ هجري شمسي.

(٢) ابن فندق / تاريخ بيهق ـ بالفارسية ـ : ٧ ـ ٨.

(٣) تاريخ ابن قاضي شهبة / المجلد الثاني ـ الجزء الأول من المخطوط، ص ١٠٧، طبعة المعهد العالمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ١٩٩٤م، تحقيق عدنان درويش.

(٤) نشر بعضه فرانز روزنتال / علم التاريخ عند المسلمين: ٣٢٥ ـ ٣٧٠.

ثم دافع السخاوي(ت٩٠٢ هـ، ١٤٩٧م) عن«علم التاريخ» أتم دفاع حتى وقته[١].

أما ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ، ١٤٠٦ م) وحديثه الدقيق عن علم التاريخ وتطبيقاته، في «المقدمة»[٢]. فقد غلبت شهرته شهرة هؤلاء جميعاً.

وهكذا اكتملت شروط المعرفة التي حقَ لمؤرخي الاسلام أن يمسكوا منها بقصب السبق، فهي لم تنشأ بينهم صدفة، ولم تكن مجرد إشارة أو خطرة من أحدهم، بل كانت رؤى ذات وضوح كاف، وترابط علمي، وتواصل عبر أجيال المؤرخين. كما أنها لم تكن مقتبسة من أحد سبقهم إليها، إلا أنها كانت مستلهمة من القرآن الكريم في العشرات من آياته التي تقدم ذكر بعضها آنفاً، ومن التراكم المعرفي عبر أجيال عهود النهضة الإسلامية.

ولكونها مستلهمة من القرآن لم تكن حكراً على المؤرخين، بل شاركهم المفسرون ذلك وهم يتعاملون مع ذلك العدد الكبير من الآيات القرآنية في الموضوع، فأدركوا ما أدركه أولئك المؤرخون مع انغماسهم الكامل في النص القرآني. كان ذلك ظاهراً حتى عند مفسري القرن الأول من الهجرة، ويمكن الاكتفاء بنموذج واحد نكتشف فيه كلاماً في غاية الدقة، فمع قوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ ۞ هذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدىً وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ﴾[٣] ينقل الطبري والطبرسي[٤]، عن الحسن البصري وقتادة ومجاهد وابن إسحاق ما خلاصته وبلفظه: «قد خلت من قبلكم سنن من الله في الأمم السالفة إذا كذّبوا رسله وجحدوا

(١) السخاوي / الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، مطبعة الشرقي، ١٣٤٩ هـ .

(٢) مقدمة ابن خلدون: ٣ ـ ٣٤، انتشارات استقلال، مطبعة أمير، ط ٤، بالاوفست على طبعة دار إحياء التراث العربي، ط ٤.

(٣) سورة آل عمران ٣ / ١٣٧ ـ ١٣٨.

(٤) الطبري/ جامع البيان عن تأويل آي القرآن ٤: ١٢٦ ـ ١٢٧، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤٢١، الطبرسي/ مجمع البيان في تفسير القرآن م ١ ـ ج٢: ٨٤١ ـ ٨٤٢، دار المعرفة، ط ١، ١٤٠٦.

نبوّتهم، بالاستئصال وتبقية آثارهم في الديار، للاعتبار والاتعاظ ... فسيروا في الأرض فانظروا، أي تعرّفوا أخبار المكذبين وما نزل بهم لتتعظوا بذلك وتنتهوا عن مثل ما فعلوه، ولا تسلكوا في التكذيب والانكار طريقتهم، فيحلّ بكم من العذاب ما حلّ بهم».

فكون القرآن هو المصدر الأول لهذه الفكرة بيّن إذن، كما هو بيّن كذلك أن مفهوم العبرة الذي ينقل الانسان إلى تجارب الماضين قد فتح الباب أمام ما هو أكثر عمقاً في الوعي التاريخي، أمام التعرف على «قوانين» تحكم سير التاريخ، وهي فكرة أخرى مستلهمة بشكل مباشر من القرآن أيضاً، هذه الفكرة التي ستشهد لدى المؤرخين تطوراً ملحوظاً في وقت مبكر نسبياً.

المبحث الثاني

قوانين الدولة

(العدل أساس الدولة)

لابدّ لهذا المبدأ أن لايظهر في أمة إلا بعد قيام الدولة وتقدم الفقه السياسي فيها، وعلى الرغم من أن المسلمين لم يأتوا على أنقاض دولة سابقة، ولم يشهدوا في موطنهم وبيئتهم ما يمكن أن يسمى دولةً، إلا أنهم استلهموا من الاسلام ضرورة قيام الدولة وانتظام أمر الناس في إطارها، فكان ذلك مفهوماً واضحاً في الأذهان وكأنهم تربّوا عليه وتعلموه بالتجربة.

من هنا لم يكن في اندفاعهم الفوري إثر وفاة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) صوب هذا الأمر أثر لنزاع، وإن كان ثمة نزاع فإنما كان حول الشخص الذي ستسند إليه الزعامة، أو طريقة اختياره.

وفي الحديث النبوي: «الإمام الجائر خير من الفتنة»[1] وضوح تام لهذا المعنى، فالامة بلا إمام هي في حال فتنة؛ أي فوضى، فلابد من إمام ينتظم به أمرها، ولو كان جائراً.

---

(١) أبو الحسن الماوردي / أدب الدنيا والدين: ١٣٧، دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق مصطفى السقا، ط ٤، ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م.

ثم هو يعطف على ما نحن فيه إذ يفيد أن الأصل في الامامة هو العدل، وأن الإمام المطلوب هو الإمام العادل.

فالدولة في الاسلام لها أصالة، والدولة في الاسلام قائمة على أساس الشريعة، فهي تستند إذن إلى مصدر ثري يغنيها بالفقه السياسي، ثم تأتي التجربة وامتحانات التطبيق لتوسع من آفاق هذا الفقه، وتفتح الأبواب أمام الفكر الفلسفي الذي سيكون في مراحله الأولى على الأقل فكراً أحادي المصدر، أي أنه سيكون هنا فكراً إسلامياً أصيلا، مستفاداً من القرآن الكريم ـ دستور الدولة ومصدرها الفكري ـ ومن التجربة، دون أن يكون فيه أثر لنقول أو استعارات من مصادر أجنبية أخرى.

وأول هذه الأفكار ظهوراً الرؤية التي تناولت الدولة، مقوماتها، وعناصر قوتها، وأسباب انهيارها، والتي اتخذت من «العدل» محوراً، وأساساً لنمو الدولة وقوتها، ليكون الظلم هو سبباً لتدهورها وانهيارها. ظهرت هذه الرؤية متكاملة قبل سنة ٤٠ من الهجرة في خطط الإمام علي بن أبي طالب السياسية، ثم عاودت الظهور في «العهود» السياسية وما يقدمه أهل الفكر للسلاطين تحت عنوان «نصائح الملوك» و«سياسة الدول» لتظهر بشكل أكثر تنظيماً واتساعاً في القرنين الخامس والسادس.

نقف عند هذه الرؤية وتطورها مع أربعة من نماذجها الأكثر تطوراً وشهرةً، في حقب تاريخية أربعة، تراوحت بين القرنين الأول والسادس من الهجرة.

أولاً ـ عهد الإمام علي بن أبي طالب (ت ٤٠ هـ ، ٦٦١ م):

بدءاً نكتشف عند الإمام علي (عليه السلام) حديثاً واضحاً عن ضرورة الدولة ولزومها للاجتماع البشري: «لا بد للناس من أمير، برّ أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن،

ويستمتع فيها الكافر[1]، ويبلّغ الله فيها الأجل، ويُجمع به الفيء، ويقاتَل به العدوّ، وتأمن به السُبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي، حتّى يستريح برّ ويستراح من فاجر»[2].

فالدولة إذن ضرورة إجتماعية، يستلزمها الاجتماع البشري، فلما انتظم البشر في مجتمعات، كان لابد لكل مجتمع من توفر قدر لازم من النظم، تنتظم فيه الواجبات وتتوفر فيه الحقوق ومستلزمات الحياة بقدر ما، وعلى نحو ما.

وفي العهد الذي كتبه الإمام علي إلى مالك الاشتر حين بعثه عاملا على مصر نقف على لائحة كبيرة ومفصلة في الآداب السياسية ووظائف الحكام والأمراء، نقتطف منها الفقرات التي تحدثت عن قوانين الدولة وأسرار انهيارها على نحو ليس له سابقة في بلاد العرب والفكر العربي، كما أنه ليس ثمة واسطة لاستفادته من أفكار وتجارب مكتوبة لدى أمم أخرى. نقف عند هذه الفقرات وفق التقسيم الآتي:

عناصر المجتمع ومقومات الدولة:

المجتمع في الدولة موزع على طبقات، تتفاوت فيما بينها في الوظائف والامكانات والادوار، ليوفر هذا التوزع والتنوع كل مستلزمات الحياة لمجتمع بشري، ويؤلف في الوقت نفسه، في حال انسجامه وتكامله، الاسباب الرئيسية لحفظ الدولة وديمومتها.

فهناك «الجند» الذين يحفظون الوجود الاجتماعي، وأمن وسيادة الدولة. وهناك موظفوا الدولة الكبار من «قضاة» و «ولاة» ونحوهم ممن يقومون على حماية القانون وتوزيع المهمات وتوفير المستلزمات. وهناك «التجار» و«ذوي الصناعات» الذين يعززون مالية الدولة «الخراج» الذي به تحقق الدولة وظائفها وتوفر على المجتمع

---

(١) أراد كما هو في رواية ثانية عنه لهذا المقطع في المصدر نفسه: «أما الامرة البرّة فيعمل فيها التقي، وأما الامرة الفاجرة فيتمتع فيها الشقي إلى أن تنقطع مدته».

(٢) نهج البلاغة، بتحقيق الدكتور صبحي الصالح / الخطبة ٤٠، ص ٨٢ ـ ٨٣

احتياجاته، هذا إضافة إلى عامة الناس الذي يؤدون وظائفهم الصغرى ويترقبون حقوقهم.

يوزع الإمام علي هذه الفصائل والاصناف، ويوضح اعتماد بعضها على البعض والترابط الوثيق بينها، ثم يبين سبيل تحقق ذلك الذي هو وظيفة الدولة التي لأجلها قامت، يوزع ذلك كله على النحو الآتي:

أ ـ «(فالجند) ـ بإذن الله ـ : حصون الرعية، وزين الولاة، وعزّ الدين، وسبل الأمن».

ب ـ «ثم لاقوام للجند إلا بما يخرج لهم من (الخراج)».

جـ ـ «ثم لاقوام لهذين الصنفين إلاّ بالصنف الثالث من (القضاة، والعمال، والكتّاب) لما يُحكمون من المعاقد، ويجمعون من المنافع، ويؤتمنون عليه من خواص الأمور وعوامُها».

د ـ «ولا قوام لهم جميعاً إلا بـ (التجار وذوي الصناعات)».

هـ ـ «ثم (الطبقة السفلى) من أهل الحاجة والمسكنة الذين يحق رفدهم ومعونتهم .. ولكل على الوالي حق بقدر ما يصلحه»[1].

من هنا فإن أهم ما ينبغي على الدولة أن تعنى به:

ـ «تفقد أمر الخراج بما يصلح أهله، لأن الناس كلهم عيال على الخراج وأهله». ولكن لاسبيل إلى ضمان توفر الخراج وانتضامه ونموه إلاّ بتوفير الأعمال المنتجة، فجاء التأكيد متصلا:

ـ «وليكن نظرك [أيها الوالي] في (عمـارة الأرض) أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج، لأن الخراج لايدرك إلاّ بالعمارة»[2].

---

(١) نهج البلاغة ـ القسم الثاني / كتاب ٥٣ (عهده إلى مالك الأشتر): ٤٣١ ـ ٤٣٢.

(٢) المصدر نفسه: ٤٣٦.

لكن ذلك كله لايوفر المطلوب من استقامة الدولة وانتظام أمرها مالم يتوفر الشرط الأكيد لضمان ذلك، ولتحقق التظافر بين تلك المقومات والعناصر، ألا وهو «العدل»:

ـ «إن أفضل قرة عين الولاة استقامة العدل في البلاد» فهو الضمان الوحيد لـ «ظهور مودّة الرعية»[1] التي تعني تحقق الانسجام والتماسك الاجتماعي، وتعني استقرار حال الدولة وقدرتها على تحقيق المزيد من النمو والتقدم، هذا الشرط الذي ما إن يغيب حتى تغيب شمس الدولة وتمضي سريعاً صوب أفولها.

أسباب انهيار الدولة:

في السياق نفسه يضع الإمام علي الاسباب الرئيسية التي تؤدي إلى ضعف الدولة وانهيارها، ويوجزها في ثلاثة، وثالثها هو جماعها وفحواها:

فإذا ما ظهر الفساد المالي بين كبار رجال الدولة، وطغى التباين الطبقي، ليتفشى الفقر والحاجة بين جمهور الناس، فقد أذنت البلاد بالانهيار وحل بالدولة الخراب، وهذه الخصلة إنما هي واحدة من مصاديق غياب «العدل» وظهور «الظلم» وهو بيت الداء، وهو أسرع الآفات وصولاً بالدولة إلى نهايتها المؤسفة:

أ ـ «وإنما يؤتى خراب الأرض من إعواز أهلها ..»

ب ـ «وإنّما يعوز أهلها لاشراف أنفس الولاة على الجمع، وقلّة انتفاعهم بالعِبَر»[2].

وسيأخذ هذان العاملان وما بينهما من ترابط نصيباً مهماً في نظرية ابن خلدون التي سنقف عليها في فصل لاحق.

جـ ـ «وليس شيء أدعى إلى تغيير نعمة الله وتعجيل نقمته من إقامة على ظلم»[3].

---

(١) المصدر نفسه: ٤٣٣.

(٢) المصدر نفسه: ٤٣٦ ـ ٤٣٧.

(٣) المصدر نفسه: ٤٣٩.

البعد الديني:

ليس لنا أن نتخيل غياب البعد الديني عن هذه الرؤية، فإذا كان التركيز على العدل، والتحذير من الظلم هو من فحوى رسالة الدين، ومن صريح نصوص دينية عديدة، من أظهرها قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا﴾[3].

فإن هذا الرؤية لم تتوقف عند هذا الحد من الاستفادة من القرآن في وضع قوانين القوة والانهيار، بل هي انطلاقاً من الرؤية الدينية ترى أن ما يعطاه مجتمع من خير وقوة إنما هو «نعمة الله». ثم ما يؤول إليه حاله جزاء الظلم إنما هو «نقمة الله» وعقابه.

يؤكد الإمام علي هذه الرؤية في نص آخر يمكن أن يكون مكملا للفقرة الأخيرة «تغيير نعمة الله وتعجيل نقمته» يقول فيه:

«إن في سلطان الله عصمة لأمركم، فأعطوه طاعتكم غير مُلَوَّمة ولا مستكره عليها ..[4] والله لتفعلنَّ أو لينقُلَنَّ الله عنكم سلطان الاسلام، ثم لاينقله إليكم أبداً حتى يأرزَ الأمر إلى غيركم»[5].

ولكنه هنا تفسير للاشياء بأسبابها الموضوعية، فالناس هم الذين يستجلبون النعمة أو النقمة، بما ينتخبون لأنفسهم من خطط وأساليب عمل، فلا مكان للجبرية هنا بعد أن يكون الانسان هو المسؤول عن نتيجة اختياره.

---

(١) سورة النساء ٤ / ٥٨.

(٢) سورة هود ١١ / ١١٧.

(٣) سورة الكهف ١٨ / ٥٩.

(٤) أي طاعة قناعة ورضا، لا طاعة نفاق.

(٥) نهج البلاغة / الخطبة ١٦٩: ٢٤٤. وقوله: يأرز، أي يرجع.

ثانياً ـ عهد طاهر بن الحسين (ت ٢٠٧ هـ ، ٨٢٢ م):

من الصعب أن نعثر في فترة قريبة لاحقة على نص مهم يكشف عن فكرة فلسفية تفسّر انتظام الدولة ونموها، أو تدهورها وانهيارها، بعوامل محددة، كالعدل والظلم، أو العمل بأحكام الشريعة وتعطيلها، بالرغم من وفرة الوصايا والمواعظ الموجهة إلى الحكام والأمراء، أو الصادرة منهم، والتي تكرر فيها الوصية بالعدل والطاعة، والتحذير من مغبة الظلم ومعصية الله، لكن دون أن تكشف عن فكرة تربط بين هذه السياسات وبين مستقبل المجتمع والدولة، مما يجعلها جميعاً في عداد الوصايا والمواعظ الدينية التي لاتتعدى حدود الفرد المعني بها ومصيره الأخروي.

ومن أهم العهود السياسية، الواسعة المفصلة، المشتملة على أهم ما يحتاج إليه السلطان في سياسته، العهد الذي كتبه طاهر بن الحسين، قائد جيوش المأمون، إلى ولده عبدالله، لما ولاه المأمون الرقة ومصر وما بينهما، هذا العهد الذي انتخبه ابن خلدون نموذجاً لما كتب في آداب السياسة والملك، وأثبته بتمامه في مقدمته[1]، ونال غاية إعجاب المأمون، فقال في وصفه: «ما أبقى أبو الطيّب ـ طاهر بن الحسين ـ شيئاً من أمور الدنيا والدين والتدبير والرأي والسياسة وصلاح الملك والرعية وحفظ السلطان وطاعة الخلفاء وتقويم الخلافة إلا وقد أحكمه وأوصى به» ثم أمر أن يكتب إلى جميع عماله في الولايات ليقتدوا بما فيه[2].

وما يهمنا في هذا العهد هو الرؤية الدينية في السياسة وأسباب استقامة الدولة، فكل الوظائف السياسية والاجتماعية إنما يؤديها الوالي طلباً لمرضاة الله وللفوز بنعيم الآخرة، ابتداءً بتهذيب نفسه وتفقيهها الذي ينعكس بدوره على استقرار البلاد ونمو العمران:

ـ «واعلم أنك تجد بحسن الظنّ قوة وراحة، وتكتفي بما أحببت كفايته من أمورك، وتدعوا به الناس إلى محبّتك والاستقامة في الأمور كلها».

---

(١) مقدمة ابن خلدون ـ الفصل الحادي والخمسين من الباب الثاني: ٣٠٤ ـ ٣١١.

(٢) مقدمة ابن خلدون: ٣١١.

ولا تقف الوصايا الدينية عند المحافظة على «الصلوات الخمس والجماعات» و«ذكر الله» و«الترتيل في القراءة» و«اقتفاء أثر السلف الصالح» فيها، و«التفقه في الدين» ونحو هذا من العبادات الخاصة، بل إن تفقّد أحوال الناس وحسن السياسة هو من صميم تعاليم الدين أيضاً:

ـ ولتكن «حياطة الرعية والنظر في حوائجهم وحمل مؤوناتهم أيسر عندك مما سوى ذلك، فإنه أقوم للدين؛ وأحيا للسنة».

هذا النوع من الوظائف هي التي ينبغي أن تكون ذخيرة السلطان أو الأمير لليوم الآخر، وهي كل ما يملك في دنياه، بدلاً عن الأموال ووسائل الترف:

ـ «ولتكن ذخائرك وكنوزك التي تدّخر وتكتنز: البرّ والتقوى، واستصلاح الرعية، وعمارة بلادهم، والتفقد لأمورهم، والحفظ لدمائهم، والاغاثة لملهوفهم»[(١)].

«وليكن كنز خزائنك تفريق الأموال في عمارة الاسلام وأهله ..»[(٢)].

ذلك أن الخزائن «إذا كانت في صلاح الرعية وإعطاء حقوقهم وكف الأذية عنهم، نمت وزكت، وصلحت بها العامة، وترتبت بها الولاية، وطاب بها الزمان»[(٣)].

فهناك تعاضد إذن بين الوظيفة الدينية وبين الوضيفة الدنيوية، بين ما هو ديني متوجه إلى الفرد ذاته في طاعة الله، وبين ما هو دنيوي متوجه إلى شؤون الحياة وطبيعتها، فحتى العزة والقوة والسؤدد التي يكافح لأجلها السلطان في اتباع ما في وسعه من سياسات، فإن الطريق السليم إليها هو مخافة الله ومراقبة النفس خشية المساءلة أمامه تعالى:

ـ «وتفرّد بتقويم نفسك تفرّد من يعلم أنه مسئول عما صنع، مجزيّ بما أحسن، ومؤاخذ بما أساء، فإن الله عز وجل جعل الدين حرزاً وعزاً، ورفع من اتبعه، وعزّزه»[(٤)].

---

(١) - (٣) مقدمة ابن خلدون: ٣٠٦.

(٤) مقدمة ابن خلدون: ٣٠٥.

العدل:

يتكرر ذكر «العدل» في هذه الرسالة ـ العهد ـ أحد عشر مرةً، أمراً به لذاته، أو لكونه واحداً من أهم القربات، أو توصيفاً لبعض الأعمال والسياسات، ليحضى بالنصيب الاوفر ذكراً بين المبادئ والآداب والسياسات الاخرى.

وربما يكون أبلغها قوله: «وبإقامة العدل في القضاء والعمل، تصلح أحوال الرعية، وتأمن السبل، وينتصف المظلوم، وتأخذ الناس حقوقهم، وتحسن المعيشة، ويؤدى حق الطاعة، ويَرزق الله العافية والسلامة، ويقيم الدين، ويجري السنن والشرائع في مجاريها»[1].

ـ والعدل في توزيع الخراج: «متى قمت فيه بالواجب، استدعيت به زيادة النعمة من ربك، وحسن الاحدوثة في عملك، واجتررت به المحبة من رعيتك، وأعنت على الصلاح، فدرّت الخيرات ببلدك، وفشت العمارة بناحيتك، وظهر المخصب في كورك، وكثر خراجك، وتوفرت أموالك، وقويتَ بذلك على ارتياض جندك، وإرضاء العامة بإفاضة العطاء فيهم من نفسك ... وكنت في أمورك كلها ذا عدل، وآلة، وقوة، وعدة، فنافس في ذلك، ولاتقدّم عليه شيئاً»[2].

هكذا تتضافر إذن المقومات الأساسية، المادية والمعنوية، الخراج، والجند، والعمارة، والقوة، والاستقرار،والأمان، وكلها موقوفة على العدل في القضاء والعدل في العمل.

الاعتبار بتجارب الأمم:

هذا المفهوم الأصيل له حضوره هنا بمعناه الذي يختزنه التاريخ:

---

(١) و(٢) مقدمة ابن خلدون: ٣٠٨.

ـ «واعتبر بما ترى من أمور الدنيا ومن مضى قبلك من أهل السلطان والرئاسة في القرون الخالية والأمم البائدة»[1] لتضيف إلى معارفك النظرية معرفة ملموسة النتائج من تجارب تراكمت عبر الزمن.

أسرع الأسباب إلى الدمار:

البغي، والاستبداد، والطغيان، هي أسرع شيء إلى زوال الخيرات وحلول الخراب والدمار، فلا ثبات للملك، بل هو متنقل ومتحول، وبأسباب:

ـ «واعلم أن الملك لله سبحانه وتعالى: يؤتيه من يشاء، وينزعه ممن يشاء، ولن تجد تغيّر النعمة وحلول النقمة على أحد أسرع منه إلى حَمَلة النعمة من أصحاب السلطان المبسوط لهم في الدولة، إذا كفروا نِعَمَ الله وإحسانه، واستطالوا بما أعطاهم الله عز وجل من فضله»[2].

هكذا نجد توصيفاً مماثلا، إن لم يكن مطابقاً، لما وجدناه في عهد الإمام علي (عليه السلام)، غير أنه جاء هنا بلغة وعظية، وليس بلغة الدساتير. ومع ذلك فإن الفكرة الفلسفية تنطق وتكشف عن نفسها من وراء الكلمات، لسبب واحد، وهو أن لغة الفلسفة لم تدخل بعد هذا النوع من العلوم التي ما زالت تعامل على أنها آداب سلطانية وسياسة ملوكية.

ثالثاً ـ قواعد الماوردي (ت ٤٥٠ هـ ، ١٠٥٨ م)[3]:

عاش الماوردي عصر ازدهار العلوم الاسلامية، وتقدم الفكر الفلسفي، وشيوع التصانيف المعمقة في شتى الفنون، وكان له فيها إسهامه المميز، غير أن أهم ما يعنينا هنا

---

(١) مقدمة ابن خلدون: ٣١٠.

(٢) مقدمة ابن خلدون: ٣٠٦.

(٣) هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، البصري، الماوردي، ولد سنة ٣٦٤ هـ ، وتوفي سنة ٤٥٠ هـ ، فقيه من كبار فقهاء الشافعية، ومن كبار رجال الفكر السياسي والأدب العربي. [تاريخ بغداد ١٢: ١٠٢، معجم الادباء ١٥: ٥٢، طبقات الشافعية، للسبكي ٥: ٢٦٧، سير أعلام النبلاء ١٨: ٦٤].

مرجعيته الاسلامية الصرفة في ما كتبه في آداب السياسة و«صلاح الدنيا» بالرغم من أنه عاش في فترة تبعد بنحو قرنين أو تزيد على

ازدهار الترجمة وشيوعها، وبالرغم من شيوع العهود السياسية لملوك فارس، والتي نقلها مؤرخون سبقوا الماوردي كثيراً أو قليلاً[1]. وإذا كان قد أورد في فصله هذا محل البحث نحو عشرة نصوص لبعض الحكماء دون أن يسمي أحداً، فهو ـ أولاً ـ أتى بها في سياق حديثه المفصل شواهد على ما يقول، ولم يعتمد منها شيئاً كأصل لواحدة من القواعد التي أنشأها. وثانياً ـ جعل هذه الحكم بمصاف ما أورده من أقوال أدباء وشعراء العرب، وهو ثالثاً ـ أورد من آيات القرآن الكريم ما هو أكثر منها، وأكثر من ذلك ما اعتمده من الحديث النبوي، وأورد أيضاً من أقوال الصحابة والتابعين وأئمة التفسير والكلام ما يربو على ضعفها. وفوق ذلك كانت هذه الحكم غالباً من نوع الحكم المشاعة التي لم تعد تنسب إلى قائل، لشهرتها، كقول بعض الحكماء: «ليس من الرغبة في الدنيا اكتساب ما يصون العرض فيها»[2]. وقول بعض الحكماء: «الملك يبقى على الكفر، ولا يبقى على الظلم»[3].

ومما يزيد في تأكيد عدم اعتماده هذه النصوص أصولاً في تأسيس قواعده أنك تجد أهم النصوص الحكمية الدالة على أهمية العدل في ازدهار العمران وصلاح البلاد، وهو قول بعض الحكماء: «الأدب أدبان: أدب شريعة وأدب سياسة، فأدب الشريعة ما أدى الفرض، وأدب السياسة ما عمر الأرض، وكلاهما يرجع إلى العدل الذي به سلامة السلطان وعمارة البلدان» هذا النص أورده الماوردي في مادة أخرى ـ مادة «الدين» ـ ولم يعتمده في مادة «العدل».

---

(١) يلاحظ على سبيل المثال: الجهشياري (ت ٣٣١ هـ)/ الوزراء والكتاب: ٨ ـ ١٤، مسكويه (ت ٤٢١ هـ)/ تجارب الأمم ١: ٥٦ ـ ٦٩ وغيرها.

(٢) الماوردي / أدب الدنيا والدين: ١٣٤.

(٣) المصدر نفسه: ١٤٢.

من كل هـذا نخلص إلى أننا مازلنا هنا أمام مادة يحتل الفكر الاسلامي، بمصادره، المرجعية الفكرية الخالصة فيها.

والملاحظـة الثانـية: هـي أن المـاوردي مـازال يُخضـع هـذا العلـم لمـباحث الآداب والوصايا، وليس لمباحث الفلسفة، وقد وضع فيه ثلاثة مصنفات خاصة، هي:

١ ـ كتاب «نصيحة الملوك» منه نسخة مخطوطة في باريس.

٢ ـ كـتاب «تسـهيل النظر وتعجيل الظفر» في السياسة وأنواع الحكومات، مخطوط، منه نسخة في مدينة غوطة.

٣ ـ كتاب «قوانين الوزارة وسياسة الملك» طبع بعنوان «أدب الوزير» في دار العصور بمصر سنة ١٩٢٩[١].

أمـا كتابه الأكثر شهرة: «الاحكام السلطانية» فهو موضوع مختلف في السياسة وشروط الخلافة وأعمال الوزارء والقضاء، والعقوبات والحسبة ونحو ذلك من شؤون الدولة.

وأمـا مادتنة التـي نـتعامل معها هنا فهي الفصل الأوّل من باب «أدب الدنيا» في كتابه الغني «أدب الدنيا والدين»[٢].

فلسفة البحث:

يقـدم المـاوردي لـرؤيته بمقـدمات فلسـفية من وجهة نظر دينية إلى الحياة، ويرتب هـذه المقـدمات تـرتيباً منطقـياً ليبنـي علـيها النـتيجه الداعـية إلـى ضـرورة دراسة أسباب صلاح الدنيا وأسباب خرابها، وعلى النحو الآتي:

---

(١) مصطفى السقا / مقدمة كتاب أدب الدنيا والدين، للماوردي: ١٠ ـ ١١.

(٢) طبع دار الكتب العلمية، بيروت، بتحقيق وتعليق مصطفى السقا، ط ٤، ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨م.

١ ـ خلق الله الانسان ضعيفاً عاجزاً: ﴿وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفاً﴾ «يعني عن الصبر عما هو إليه مفتقر، واحتمال ما هو عنه عاجز»[١] أي أن الضعف والعجز هنا هما الداعيان نحو الحركة، كما توضحه المقدمة الثانية.

٢ ـ «ولما خلق الله الانسان ماسّ الحاجة، ظاهر العجز، جعل لنيل حاجته أسباباً، ولدفع عجزه حيلا، دله عليها بالعقل، وأرشده إليها بالفطنة»[٢] إذن فالانسان يبدأ تعامله مع الحياة الدنيا في حركة دائبة، أو صراع متواصل، من أجل سدّ حاجة متأصلة، ومعالجة عجز فطري. ولو شاء الماوردي أن يتكلم هنا بلغة الفلسفة الصرفة ويسهب في شرح هذه الفقرة، لكان قد سبق إلى نظرية كبيرة الأهمية في فلسفة التاريخ، تجد في العصور الحديثة العديد من الشراح والنقاد، غير أنه أتى بها بعبارة موجزة وفي سياق تغلب عليه المسحة الدينية التقريرية، التي غيبت الفكر التأملي والنظر العقلي وراءها، حتى عادت لاتستوقف باحثاً، حتى أني في حدود مطالعاتي لم أجد من أشار إليها، بل حتى إلى صاحبها ـ الماوردي ـ في عداد الجهود الفلسفية التأملية في تفسير الحياة وسيرورتها.

ثم هو سوف يزيد من كثافة العتمة المحيطة بهذه الفكرة حين يرتب عليها مباشرةً خطوة تعبدية صرفة، تفصلها عما ينبغي أن يكون متصلا بها، معمقاً لها، فيقول:

٣ ـ «ثم لما كان العقل دالاً على أسباب ما تدعو إليه الحاجة، جعل الله تعالى الادراك والظفر موقوفاً على ما قَسّم وقدّر، كيلا يعتمدوا في الأرزاق على عقولهم، وفي العجز على فطنهم، لتدوم له الرغبة والرهبة، ويظهر منه الغنى والقدرة». متمثلا لذلك بقول الشاعر:

فعاقلٌ فطنٌ أعيت مذاهبه … وجاهل خَرِقٌ تلقاه مرزوقا

---

(١) الماوردي / أدب الدنيا والدين: ١٣٢.

(٢) المصدر نفسه: ١٣٢ ـ ١٣٣.

ليرى في ذلك داعياً إلى حسن الظن بالله، إذ إن للمصالح عللا، منها ما هو ظاهر، ومنها ما هو غامض، ومنها ما هو مغيّب»[1].

فهو تفسير ديني بحت، جعل الآخرة هي الأصل، وليست الدنيا إلا ممراً يتزود منه المرء قدر حاجته، مروراً إلى الآخرة. وهذا ما سيصرح به في تعليقه على الفقرة الآتية التي ينبغي أن تكون شارحة للفقرة الثانية المتقدمة على هذه.

٤ ـ «ثم إن الله تعالى جعل أسباب حاجته ـ أي حاجة الانسان ـ وحيل عجزه في الدنيا التي جعلها دار تكليف وعمل، كما جعل الآخرة دار قرار وجزاء، فلزم لذلك أن يصرف الانسان إلى دنياه حظاً من عنايته، لأنه لا غنى عن التزوّد منها لآخرته، ولا له بدّ من سدّ الخلة فيها عند حاجته». لكنّ هذا العمل من أجل التزود وسد الخلّة سيتوقف عند مستوى سدّ الحاجة، ذلك أن «الراغب فيها ـ الدنيا ـ ملوم، وطالب فضولها مذموم، والرغبة إنما تختص بما جاوز قدر الحاجة، والفضول إنما ينطلق على مازاد على قدر الكفاية».

ويستدل لتفسيره الاخير بآية من القرآن، وحديثين نبويين وقول صحابي، نرى أنه قد حمّل كلا منها أكثر مما يحتمل، وأسقط عليها رؤيته «الصوفية» هذه، ولو لم يفعل لكان قد أتى بما هو أتم وأفضل، وأكثر انسجاماً مع صياغته البليغة للثمرة المترتبة على هذه المقدمات، ثم مع القواعد المتينة والمترابطة التي أنشأها، فقال هنا مستدلاً على معنى الفضول والكفاية:

«قال تعالى لنبيه (صلى الله عليه وآله وسلم): ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ ۞ وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ﴾ قال أهل التأويل: فإذا فرغت من أمور دنياك فانصب في عبادة ربك. وليس هذا القول منه ترغيباً لنبيه فيها، ولكن ندبه إلى أخذ البلغة منها. وعلى هذا المعنى قال (صلى الله عليه وآله وسلم): «ليس خيركم من ترك الدنيا للآخرة، ولا الآخرة للدنيا، ولكن

---

(١) المصدر نفسه: ١٣٣.

خير كم من أخذ من هذه وهذه». وروي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: «نعم المطية الدنيا، فارتحلوها، تبلّغكم الآخرة». وذمّ رجلٌ الدنيا عند علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، فقال (رضي الله عنه): «الدنيا دار صدق لمن صدقها، ودار نجاة لمن فهم عنها، ودار غنى لمن تزوّد منها»[1]. فهو إذن لم يبتعد عن إطار مفاهيم تتعلق بحياة الفرد المادية، كالزهد والقناعة والرضا، بعيداً عن الجشع والترف والطمع، المفسدة للفرد وللمجتمع، ولو أنه تجاوز حدود الفرد إلى المجتمع، وإلى سير الحياة البشرية، لما وجد في هذه النصوص الكريمة ما يغلق أمامه الأبواب، بل لكان أكثر انسجاماً وتماسكاً مع الفقرة الآتية الفائقة الأهمية، ثم مع ما خلص إليه بعد هذا من نتيجة مهمة:

٥ ـ إن الاختلاف والتباين الطبيعي بين الناس، ثم الحاجة والعجز الفطريان فيهم، هما العلة وراء حركة الحياة وتكوّن المجتمعات: «فإذا تساوى جميعهم لم يجد أحدهم إلى الاستعانة بغيره سبيلا، وبهم من الحاجة والعجز ما وصفنا، فيذهبوا ضيعةً، ويهلكوا عجزاً.

وأما إذا تباينوا واختلفوا، صاروا مؤتلفين بالمعرفة، متواصلين بالحاجة»[2].

هنا تكتمل الصورة التي فرق الماوردي بين أجزائها، رغم وضوحها في ذهنه. فالانسان خلق ضعيفاً، محتاجاً، مزوداً بعقل، تدفعه الحاجة للبحث عما يسدّها ويشبعها، فيوفر له العقل اكتشاف الأسباب والوسائل التي تحقق له تلك الغاية، ثم يجد نفسه يعيش مع أفراد جنسه، مختلفاً عنهم في طاقته، وكفاءته، وثمرات جهده، فتجتمع هذه، مع شعور الكل بالحاجة، فيأتي التعاون والمساعدة والائتلاف، ليكمل الكل حاجته بالآخر، فتنشأ المجتمعات على أسس من التعاون والتكامل، لتنتقل الحياة بعدئذ إلى واقع جديد، بل إلى واقع متجدد، يأتي البحث بعد ذلك عن العوامل المؤثرة فيه.

---

(١) المصدر نفسه: ١٣٣ ـ ١٣٤.

(٢) المصدر نفسه: ١٣٥.

والذي يميز محاولة الماوردي هذه هو إرجاعها إلى نصوص قرآنية:

﴿وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفاً﴾[1].

﴿وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۞ إِلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾[2].

﴿فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾[3].

النتيجة:

يخلص الماوردي من هذه المقدمات المهمة إلى النتيجة التي تبرر البحث في عوامل صلاح الدنيا وأسباب خرابها:

«فإذن قد لزم ـ لما بيّناه ـ النظر في أمور الدنيا:

فواجبٌ سبر أحوالها، والكشف عن جهة انتظامها واختلالها ..

لنعلم أسباب صلاحها وفسادها، ومواد عمرانها وخرابها ..

لتنتفي عن أهلها شُبَه الحَيرة، وتتجلى لهم أسباب الخِيَرَة، فيقصدوا الأمور من أبوابها، ويعتمدوا صلاح قواعدها وأسبابها»[4].

هذا يعني أن للظواهر الاجتماعية الكبرى عللا، يمكن الكشف عنها وتحديدها.

ويعني أيضاً أننا أمام «لاجبرية» في مصائر الشعوب والأمم، فالشعوب تملك أسباب الخِيَرَة في انتخاب ما يصلح أمرها، أو يؤدي إلى دمارها.

---

(١) سورة النساء ٤ / ٢٨.

(٢) سورة هود ١١ / ١١٨ ـ ١١٩.

(٣) النساء ٤ / ٣٤.

(٤) المصدر نفسه: ١٣٤.

وهـذا ما يبـرر الـبحث عن علل الصلاح والعمران، وأسباب الفساد والدمار، ويعطي لهذا البحث مغزاه.

قواعد صلاح الدنيا:

يضـع الماوردي ست قواعد، بها «تصلح الدنيا، حتى تصير أحوالها منتظمة، وأمورها ملتـئمة» وهـذه القواعد هي: دين مُتَّبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمن عام، وخصب دائم، وأمل فسيح[1]. وبين هذه القواعد تكامل وترابط وثيق وعلائق أكيدة.

١ ــ **الدين المتَّبع:** هو «أقوى قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها، وأجدى الأمور نفعاً فـي انـتظامها وسلامتها» ذلك لما يفعله في النفوس، وما يتركه من أثر على السلوك، فهو «يصـرف الـنفوس عـن شـهواتها، حتـى يصـير قاهـراً للسرائر، زاجراً للضمائر، رقيباً على الـنفوس فـي خلـواتها، نصـوحاً لهـا في ملمّاتها» فأثره في صلاح الدنيا متمثل إذن في ما يحققـه من صلاح الأفراد واعتدال سلوكهم من خلال التهذيب الأخلاقي والوازع الذي يـزرعه فـي الضـمائر. وهذه الأمور التي «لايصلح الناس إلا عليها»، «لايوصل بغير الدين إليها»[2].

٢ ــ **السـلطان القاهـر:** يرى الماوردي أن الظلم من الخصائص المركوزة في طباع الـناس، فهـم لايـنفكون عنه إلا بمانع قويّ، وهذا المانع لايتعدى أحد أربعة أشياء: عقل زاجـر، أو ديـن حاجـز، أو عجز صادّ، أو سلطان رادع. فإذا كان العقل والدين قد يُغلبان أمـام دواعـي الهـوى، فـرهبة السلطان ستكون هي الأشد زجراً والأقوى ردعاً عن الظلم. وهـذا هـو الضـمان الأكـيد لاخـتفاء الـنزاعات الداخلية والانشقاقات السياسية، ولتحقيق

---

(١) أدب الدنيا والدين: ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٢) المصدر نفسه: ١٣٦.

الامن الاجتماعي، والوقوف على الأخذ بأسباب العمران والصلاح. والسلطان المطاع هو الذي يكفل ذلك، إذ «تأتلف برهبته الأهواء المختلفة، وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة، وتنكفّ بسطوته الأيدي المتغالبة، وتنقمع من خوفه النفوس المتعادية»[1].

ولا تتوقف ضرورة السلطان المطاع عند حدود صلاح الدنيا، بل هو عامل أساس في صلاح الآخرة أيضاً «لما في السلطان من حراسة الدين والذب عنه، ورفع الاهواء منه، وحراسة التبديل فيه، وزجر من شذّ عنه بارتداد، أو بغى فيه بعناد، أو سعى فيه بفساد»[2].

وهذه الأمور كلها لايمكن حسمها إلا بواسطة سلطان قوي، فقد أثبتت تجارب التاريخ المتعاقبة أنه ما من دين زال سلطانه «إلا بدلت أحكامه، وطمست أعلامه»[3].

ولكن الدين سيبقى هو الأكثر أثراً في مصائر الشعوب، فما لم يكن السلطان ـ النظام السياسي ـ قائماً على أساس الدين الذي ارتضته الأمة ودانت به، فسيؤول أمره إلى الزوال، و«لم يكن للسلطان لبث، ولا لأيامه صفو»[4] لأنه عندئذ سلطان غلبة وقهر واستبداد.

والسلطان الذي حاله هذه فطريقه إلى الزوال، لأن الناس تستبطن معصيته ورفضه، وتترقب الفرص لأعلان التمرد والانقضاض عليه: «فهو من الرعية على استبطان معصية ومقت، يتربصون الفرص لاظهارها، ويتوقعون الدوائر لاعلانها»[5].

وهذه واحدة من علل الفساد والضعف والانهيار التي تتعرض لها الدول. غير أن

---

(١) المصدر نفسه: ١٣٦، ١٣٧.

(٢) المصدر نفسه: ١٣٧.

(٣) المصدر نفسه: ١٣٧.

(٤) المصدر نفسه: ١٣٨.

(٥) المصدر نفسه: ١٣٩.

الماوردي لم يحدد رؤيته لضرورة السلطان، هل هي واجبة بالعقل، أم بالشرع، بل اكتفى بعرض الرؤيتين دون ترجيح لاحداهما على الأخرى[(١)].

٣ ــ **العدل**: يحتل العدل موقع المحور الذي ترتكز عليه القواعد الأخرى كلها: فيه يتحقق الدين المتّبع، وبه يحضى السلطان ـ النظام السياسي ـ بأسباب الطاعة والاستقرار، وبه ينتظم الأمن، وبه تفتح أبواب الأمل الداعي إلى مواصلة العمل وازدهار العمران.

فالعدل الشامل: «يدعو إلى الالفة، ويبعث على الطاعة، وتعمر به البلاد، وتنمو به الأحوال، ويكثر معه النسل، ويأمن به السلطان»[(٢)].

وبهذا يكون العدل «من إحدى قواعد الدنيا التي لاانتظام لها إلا به، ولاصلاح فيها إلا معه»[(٣)].

ولهذا أيضاً فإن خلاف العدل ـ وهو الظلم والجور ـ سيكون هو السبب الأكبر للخراب والهلاك: «وليس شيء أسرع في خراب الأرض، ولا أفسد لضمائر الخلق من الجَور .. لأنّه ليس يقف على حد، ولا ينتهي إلى غاية، ولكل جزء منه قسط من الفساد، حتى يستكمل»[(٤)].

والعدل الشامل ليس هو عدل السلطان والقاضي بين الناس فقط، بل يتعدى ذلك إلى سائر الأعمال والروابط الاجتماعية، «لأن العدل مأخوذ من الاعتدال، فما جاوز الاعتدال فهو خروج عن العدل»[(٥)]. من هنا جاء تقسيم العدل إلى قسمين رئيسيين:

الأول: عدل الانسان مع نفسه، بحملها على المصالح، وكفها عن القبائح، والوقوف بها عند حد الاعتدال، فلا تجاوز، ولا تقصير.

---

(١) المصدر نفسه: ١٣٨.

(٢) المصدر نفسه: ١٤١.

(٣) المصدر نفسه: ١٤١.

(٤) المصدر نفسه: ١٤١.

(٥) المصدر نفسه: ١٤٣.

والثاني: عدل الانسان مع غيره .. وهذا على ثلاثة أقسام.

القسم الأول ـ عدل الانسان فيمن دونه، كالسلطان في رعيته، والرئيس مع صحابته.

القسم الثاني ـ عدل الانسان مع من فوقه، كالرعية مع سلطانها، والصحابة مع رئيسها.

والقسم الثالث ـ عدل الانسان مع أكفائه.

ولكل قسم تفصيل، وباجتماع هذه الأقسام يسود العدل الشامل في المجتمع، ويؤتي ثماره، في الأمن، والتكافل، والصلاح والعمران[١].

وعودة إلى ملاحظة واقع الأحوال، وتتبع تجارب الحياة في شؤونها الصغيرة والكبيرة تنتهي بك إلى أنك «لست تجد فساداً إلاّ وسبب نتيجته الخروج فيه عن حال العدل إلى ماليس بعدل، من حالتي الزيادة والنقصان»[٢].

وهذا جدير بأن يوقفك على نتيجة حاسمة، وقاعدة أكيدة، مفادها أنه: «لاشيء أنفع من العدل، كما أنه لاشيء أضرّ مما ليس بعدل»[٣].

٤ ـ الأمن العام: عامل أساسي في ظهور الهمم العالية وتفعيلها، والاندفاع باتجاه العمليات الحياتية المنتجة «لأن الخوف يقبض الناس عن مصالحهم، ويحجزهم عن تصرّفهم، ويكفّهم عن أبواب المواد التي بها قوام أوَدهم، وانتظام جملتهم»[٤].

وليس بغائب عن الماوردي ما أثبته قبل قليل من أن الأمن هو من نتائج العدل، إلا أن بعض ما يطرأ من اختلال في الأمن العام أو ما يحدث من مخاوف متنوعة تؤثر في فاعلية الحياة، قد «يكون بأسباب حادثة عن غير مقاصد الآدميين، فلا تكون خارجة عن حال العدل» فمن هنا استحق أن يكون الأمن واحدة من قواعد انتظام الدنيا، كالعدل[٥].

---

(١) المصدر نفسه: ١٤١ ـ ١٤٤.

(٢) المصدر نفسه: ١٤٤.

(٣) المصدر نفسه: ١٤٤.

(٤) المصدر نفسه: ١٤٤.

(٥) المصدر نفسه: ١٤٤.

٥ ـــ الخصب: للخصب العام في البلاد دوره المهم في القضاء على الفقر، وتقليص الفوارق بين الطبقات، واشتراك أكثر الناس في الحياة العملية، وما يتركه ذلك كله من أثر في نفوس أفراد المجتمع، فيقلّ الحسد والتباغض الناتج عن الفقر والعدم، وتتسع النفوس في التوسع، وتكثر المواساة والتواصل، وذلك من أقوى الدواعي لصلاح الدنيا وانتظام أحوالها.

ومن ناحية ثانية فإن الجدب، الذي هو خلاف الخصب، يُحدث في المجتمع من أسباب الفساد كل ما هو ضدّ أسباب الصلاح التي يُحدثها الخصب والغنى، وكما أن صلاح الخصب عامّ، فكذلك فساد الجدب عامّ، «وما عمّ به الصلاح إن وجد، عمّ به الفساد إن فُقد، فأحرى أن يكون من قواعد الصلاح ودواعي الاستقامة»[(١)].

والخصب على نوعين: خصب في المكاسب، يتفرّع من خصب المواد، وهو من نتائج الأمن المقترن بها.

وخصب في المواد، قد يتفرع من أسباب إلهية، وهو من نتائج العدل المقترن بها[(٢)].

هكذا تتداخل وتترابط عوامل الصلاح والعمران، فيكمل بعضها أثر البعض، ويتولّد بعضها، إلى حد كبير، من بعض.

٦ ـــ الأمل الفسيح: فهو الباعث نحو العمل الدؤوب، ليس العمل الذي يلبي الحاجة اليومية وحسب، بل العمل الذي يتخذ صفة الديمومة والاتصال، حتى يبقى وراء أعمار أبناء الجيل الذين أنشؤوه، وهذا هو سر استمرار المواصلة والتطور والنماء في الحياة العملية للأمم في أجيالها المتعاقبة، بل للأمم المتعاقبة أيضاً في سيرورة الحياة البشرية: «لذلك ما أوثق الله تعالى خلقه من اتساع الآمال حتى عمّر به الدنيا، فتم صلاحها، وصارت تنتقل بعمرانها إلى قرن بعد قرن، فيُتمّ الثاني ما أبقاه الأوّل من عمارتها، ويَرُمّ الثالث ما أحدثه الثاني من شَعَثها، لتكون أحوالها على الأعصار ملتئمة، وأمورها على ممر الدهور منتظمة ..

---

(١) المصدر نفسه: ١٤٥، ١٤٦.

(٢) المصدر نفسه: ١٤٦.

ولو قصرت الآمال، ماتجاوز الواحد حاجة يومه، ولا تعدى ضرورة وقته، ولكانت تنتقل إلى من بعده خراباً... ثم تنتقل إلى من بعده بأسوأ من ذلك حالاً ..»[1].

في هذه الفقرات نقف على واحدة من أهم النظريات في تفسير سيرورة الحياة وحركتها، وهي نظرية تتظمن في داخلها نظرية «التقدم» في حركة التاريخ أيضاً، فالحياة عطاء تواصله الاجيال، بدافع الامل، فهي في تقدم مطّرد، والدافع صوب هذا التقدم هو الأمل، حتى تنتقل الحضارة من أمة إلى أخرى، لتواصل الثانية المسار التقدمي للتاريخ.

خلاصة نظرية الماوردي:

من المادة التي قدمها الماوردي تتلخص نظرية متكاملة، لافي الدولة وحسب، بل في حركة التاريخ أيضاً، تحتل سبقاً تاريخياً كبيراً، ومع هذا لم أجد من توقف عندها، ربما لأن الماوردي لم يعطها العنوان الهام الذي يلفت أنظار الباحثين في الفكر التاريخي وفلسفة التاريخ، إذ إنّه تحدث عنها بعنوان «صلاح الدنيا» الذي جعله مقدمة وسبيلا إلى صلاح الآخرة، مما يُصنّف هذه المادة المعمقة في مباحث فلسفة الأخلاق، دون فلسفة التاريخ[2].

وتتألف هذه النظرية من محاور ثلاثة:

المحور الأول ـ العلة في سيرورة الحياة وتطور حركة التاريخ:

جعل الماوردي «الحاجة أو «الضعف» الفطريين في الانسان، العلة الاساسية لشيئين يكوّنان معاً شرطي الحياة البشرية، وهما: «العمل» و«الائتلاف» لتكوين المجتمعات البشرية. وبهذين الشرطين تنتظم صورة الحياة وتتوفر أسباب تلبية الاحتياجات.

---

(١) المصدر نفسه: ١٤٦.

(٢) ولذا وضعناها نحن في هذه الفصل ولم نفرد لها بحثاً مستقلا كنظرية في فلسفة التاريخ، وأيضاً لأنها معدة أساساً للبحث في قوانين الدولة وليس في تفسير التاريخ.

هذه الفكرة لم تكن من إبداع الماوردي، بل تحدث عنها أرسطو بوضوح، وترجمت إلى العربية قبل عهد الماوردي. لكن الماوردي أضاف الشطر الآخر المكمّل لهذا، والذي يفسر عملية النمو والرقي والتطور في حياة المجتمعات البشرية.

ذلك هو: «الامل الفسيح» الذي يحفز الانسان للعمل في ماوراء حدود الحاجة المحدودة، والآنية، لإنتاج ما يمكن استثماره، ثم تطويره في أجيال لاحقة، وهكذا تنضج المجتمعات، وتتطور معالم الحضارة الانسانية جيلا بعد جيل.

وقد لاحظنا أن هذه الرؤية تمثل تفسيراً فلسفياً حقيقياً لنظرية «التقدم في التاريخ» وبدونها ستبقى هذه النظرية قائمة على رصد وملاحظة لظاهرة ما في الحضارات المتلاحقة، دون أن تقدم تفسيراً فلسفياً لهذه الظاهرة.

إذن فـ«الحاجة» و«الأمل» هما علّة سيرورة الحياة وتطور حركة التاريخ.

المحور الثاني ـــ أساس الدولة:

تحدث الماوردي عن قواعد ست تشكل أساس الدولة والحضارة، لكن النظر فيها، بعد استثناء قاعدة «الامل الفسيح» التي عرفنا دورها، ينتهي إلى إمكان جعل «العدل» هو أساس الدولة، فالعدل شكّل قاعدة لوحده، ثم القواعد الأربع الأخرى تنتهي إلى العدل أيضاً، فالدين في تطبيقاته هو مراعاة العدل مع النفس ثم العدل مع الناس والعدل في الحكم[1].

والسلطان لايستقيم ولايستمر إلا بالعدل .. والأمان يتفرع جلّه عن العدل .. والخصب مرجعه إلى العدل. وهكذا يكون العدل هو الأساس الأوّل للدولة. ويؤكد هذا المبدأ جعله «الجور» بمظاهره، علّة للفساد والخراب والانهيار، ليكون العدل هو علّة الصلاح والاستقامة والعمران.

---

(١) أدب الدنيا والدين: ١٣٥.

المحور الثالث ـ القانون العام للدولة:

بعد تفصيله في شرح القواعد الست، انتهى الماوردي إلى ما يصح تسميته بالقانون العام للدولة، أو القانون العام للحضارات أيضاً، ويتألف من فقرتين:

الأولى: إن صلاح الدولة وانتظام أمرها يتوقف على هذه القواعد الست «فإن كملت فيها كمل صلاحها ... وبحسب ما اختل من قواعدها يكون اختلالها وفسادها»[1].

والثانية: إن الحضارة مهما بلغ شأنها فهي سائرة نحو التغيّر والزوال، لتقوم بعدها حضارة أخرى، فإنّه «بعيد أن يكون أمر الدنيا تاماً كاملا، وأن يكون صلاحها عاماً شاملا، لأنها موضوعة على التغيّر والفناء، منشأة على التصرّم والانقضاء»[2].

رابعاً ـ الدولة والسياسة عند الطرطوشي (ت٥٢٠ هـ ، ١١٢٦ م):

عُني الكثير من أهل العلم والحكمة بالتأليف في قضايا الدولة وعوامل قوتها واستقامتها، وأسباب ضعفها وانهيارها، لما لاحظوه من حالات تدهور واهتزاز وانهيار طرأت على الدولة في عهود بعض الحكام، فبذلوا الجهد في رسم فلسفة السياسة وقواعد حفظ الدولة، وغالباً ما كانت أعمالهم هذه مهداة إلى حكام أزمانهم. ومن أشهر الكتب التي عرفت في هذا الشأن:

١ ـ كتاب تدبير الملك والسياسة: لسهل بن هارون الدستميساني، المتوفى ٢١٥ هـ، ٨٣٠م[3].

---

(١) المصدر نفسه: ١٤٧.

(٢) المصدر نفسه: ١٤٧.

(٣) النديم / الفهرست: ١٣٣ ـ ١٣٤، ياقوت / معجم الادباء ١١: ٢٦٦، الصفدي / الوافي بالوفيات ١٦: ١٨، معجم المؤلفين ٤: ٢٨٦.

٢ ـ كتاب سياسة الملوك: لأبي دُلف العجلي، القاسم بن عيسى بن إدريس، المتوفى ٢٢٥ أو ٢٢٦ هـ ؛ ٨٤٠م[(١)].

٣ ـ كتاب السياسة، أو السياسة الصغير: لأحمد بن محمد بن الطيب السرخسي، المتوفى ٢٨٦ هـ ، ٨٩٩م[(٢)]

٤ ـ رسالة السياسة الملوكية: لعبيد الله بن عبدالله بن طاهر الخزاعي، المتوفى ٣٠٠ هـ ، ٩١٣م[(٣)].

٥ ـ كتاب السياسة والخلفاء والأمراء: للحسين بن منصور الحلاّج، المتوفى ٣٠٩ هـ ، ٩٢٢ م. وذكر له النديم كتاباً آخر بعنوان (السياسة)[(٤)].

٦ ـ كتاب السياسة الكبير.

٧ ـ كتاب السياسة الصغير.

٨ ـ أدب السلطان والرعية: والثلاثة لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي، المتوفى ٣٢٢ هـ، ٩٣١م[(٥)].

٩ ـ كتاب السياسة: لقدامة بن جعفر بن قدامة البغدادي، المتوفى ٣٣٧هـ ٩٨٤م[(٦)].

١٠ ـ كتاب السياسة السلطانية، أو السياسة للملك: لمسكويه، أحمد بن محمد بن يعقوب، المتوفى ٤٢١ هـ ، ١٠٣٠م[(٧)].

---

(١) ابن قتيبة/ المعارف: ٩٧، ٤٢٠، وعيون الأخبار ١: ٢٢٩، ٣٣٤ و٣: ١٠، ٥٥، ٢٤٧، النديم / الفهرست: ١٣٠، المرزباني / معجم الشعراء: ٢١٦، الخطيب البغدادي / تاريخ بغداد ١٢: ٤١٦، ابن خلكان / وفيات الأعيان ٤: ٧٣، الذهبي / سير أعلام النبلاء ١٠: ٥٦٣، العاملي / أعيان الشيعة ٨: ٤٤٣، الطهراني / الذريعة ١٢: ٢٧٣.

(٢) النديم / الفهرست: ١٦٦ وفيه: كتاب السياسة، القفطي / تاريخ الحكماء: ٧٧ ـ ٧٨، ياقوت / معجم الأدباء ٣: ٩٨، الذهبي / سير أعلام النبلاء ١٣: ٤٤٨، العاملي / أعيان الشيعة ٣: ١٥٢ ـ ١٥٣. وفيهاجميعاً: كتاب السياسة الصغير.

(٣) الفهرست: ١٣١، كشف الظنون: ٩٨٠، ٢ ١٤٠٢، ١٤٢١، هدية العارفين: ٦٤٥، معجم المؤلفين ٦: ٢٤٠.

(٤) الفهرست: ٢٤٢، ٢٤٣، سير أعلام النبلاء ١٤: ٣١٣، الأعلام ٢: ٢٦٠.

(٥) الفهرست: ١٥٣، معجم الأدباء ٣: ٦٦، الأعلام ١: ١٣٤.

(٦) الفهرست: ١٤٤، الأعلام ٥: ١٩١، حنا فاخوري / تاريخ الأدب العربي: ٧٥٥.

(٧) القفطي / تاريخ الحكماء: ٢١٧، هدية العارفين ١: ٧٣، الذريعة ١٢: ٢٧٢، الاعلام ١: ٢١١.

١١ ـ ١٣ ـ كتب الماوردي الثلاثة: (نصيحة الملوك) و(تسهيل النظر وتعجيل الظفر) و(قوانين الوزارة وسياسة الملك) التي تقدم ذكرها مع الحديث عن الماوردي.

١٤ ـ سراج الملوك والخلفاء، ومنهاج الولاة والامراء، وتدبير الملك والدول: لأبي بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، المولود عام ٤٥١ هـ ، ١٠٥٩م، والمتوفى ٥٢٠ هـ ، ١١٢٦م(١).

ويعد الأخير أهم هذه المؤلفات وأكثرها شهرة، وبه عرف الطرطوشي واحداً من أعلام فلسفة السياسة، وقد نال لوحده، من بين المؤلفات المتقدمة، اهتمام ابن خلدون وإطرائه على تبويبه خاصة(٢).

والجديد في هذا الكتاب، مقارنة بالمواد المتقدمة، هو إفادته من تجارب الأمم السابقة وآراء حكمائها، مع التزامه مقصده ونهجه الاسلاميين، فهو يميز في ثقافات الأمم السابقة بين «السياسات» وبين «الأحكام»؛ فالأحكام لديهم «صادرة عن خزنة النيران، وسدنة بيوت الأصنام وعبدة الاوثان ... وليس عليها شيء من برهان». أما السياسات «فقد ساروا فيها بسيرة العدل وحسن السياسة» مما «لاينافي العقول شيء منه»(٣). وفي هذا حجة علمية يستند إليها في تصريحه بقوله: «فجمعت محاسن ما انطوت عليه سيرهم ... في ست من الأمم: العرب، والفرس، والروم، والهند، والسند، والسند هند» ليشكل ما جمعه عنهم من «الحكم البالغة، والسير المستحسنة» واحداً من موارد كتابه، يضاف إلى الموارد الأخرى الممثلة في ما جمعه من «سير الأنبياء، وآثار

(١) وفيات الأعيان ٤: ٦٠٦، سير أعلام النبلاء ١٢: ١١٢، نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب ١: ٣٦٨، السيوطي / حسن المحاظرة ١: ٢٥٧، ابن العماد / شذرات الذهب ٤: ٦٢، البغدادي / هدية العارفين ٢: ٨٥، دائرة المعارف الاسلامية ١: ٧٧، الاعلام ٧: ١٣٣، معجم المؤلفين ١٢: ٩٦.

(٢) قال ابن خلدون في عمل الطرطوشي في سراج الملوك: «وبوبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ـ المقدمة ـ ومسائله». مقدمة ابن خلدون: ٤٠.

(٣) الطرطوشي/ سراج الملوك: ٥٠ ـ ٥١، تحقيق جعفر البياتي، رياض الريس للكتب والنشر، ط ١، ١٩٩٠م.

الأولياء، وبراعة العلماء، وحكم الحكماء، ونوادر الخلفاء، وما انطوى عليه القرآن العزيز الذي هو بحر العلوم، وينبوع الحكم، ومعدن السياسات»[1]. فألف من ذلك مادة مفيدة في فكرة الدولة وفلسفة السياسة، وهو وإن كان جامعاً أكثر من كونه منشئاً أو مبدعاً، إلا أنه قد حدد رؤيته، و«برع في التعبير عن فلسفته السياسية»[2] من خلال ما انتخبه من الموارد، وما وضعه من أبواب، وما أضافه من تعليقات مقتضبة.

ويمكن إجمال الموارد الاساسية في فكرة الدولة عند الطرطوشي في المحاور الاتية:

ضرورة السلطان: يعتقد الطرطوشي بالضرورة العقلية للنظام السياسي في المجتمع، بناءً على أصالة النزعة الانانية لدى الانسان: «حب الانتصاف، وعدم الانصاف». لذا «فمتى لم يكن لهم سلطان قاهر لم ينتظم لهم أمر، ولم يستقم لهم معاش، ولم يتهنوا بالحياة»[3].

وأن الغاية من الحاجة إلى السلطان هو الانسان نفسه: «إن الانسان أعز جواهر الدنيا وأعلاها قدراً وأشرفها منزلة، وبالسلطان صلاح الانسان، إذاً فهو أعز أعلاق الدنيا وأعمها بركة»[4].

وما زال الأمر مسوقاً مع الحكمة الالهية، إذ «لولا أن الله تعالى أقام السلطان في الأرض يدفع القوي عن الضعيف، وينصف المظلوم عن الظالم، لأهلك القوي الضعيف، وتواثب الخلق بعضهم على بعض، فلا ينتظم لهم حال، ولا يستقر لهم قرار، فتفسد الأرض ومن عليها» وبهذا يفسر الطرطوشي قوله تعالى: ﴿وَلَوْلاَ دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الأَرْضُ﴾[5].

---

(١) سراج الملوك: ٥١.

(٢) علي إسماعيل نصار /الوعي التاريخي لفكرة الدولة في نصوص الطرطوشي ـ مجلة منبر الحوار، العدد ٣٦، ص ٦٤.

(٣) المصدر نفسه: الباب السابع، ص ١٥٦.

(٤) المصدر نفسه: الباب الخامس، ص ١٤٦.

(٥) المصدر نفسه: الباب الخامس، ص ١٤٦، والآية من سورة البقرة ٢ / ٢٥١.

وأمر المجتمع البشري بين حال وجود السلطان وحال عدمه، هو الذي بين الانتظام العام وبين الفوضى العامة من فارق، فالسطان «إذا كان قاهراً لرعيته كانت المنفعة به عامة، والاموال محروسة ... وإذا اختل أمر السلطان دخل الفساد على الجميع»[1].

لأجل هذا كان «الدين والسلطان توأمان» فقد ورد عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: «إن الله ليزع بالسلطان ما لايزع بالقرآن»[2].

فحتى هذا النص المأخوذ من عهد أردشير «الدين والسلطان توأمان» أو «الدين والملك أخوان» تجد الطرطوشي ينتزعه مباشرة من النص النبوي، إصراراً على تأكيد المرجعية الاسلامية لأفكاره.

ثم يرى الطرطوشي في الحاجة الضرورية إلى السلطان حكمة إلهية، ففي الحاجة إلى السلطان دلالة على التوحيد، إذ إن «العالم بأسره في سلطان الله كالبلد الواحد في يد سلطان الأرض»[3].

أركان السلطان: النضام السياسي لايتقوم بالسلطان وحده، بل هناك أركان أساسية بها تقوم وظيفة السلطان ومنزلته:

أحدها: «قاض، لاتأخذه في الله لومة لائم».

والآخر: «صاحب شرطة ينصف الضعيف من القوي».

والثالث: «صاحب خراج، يستقضي ولا يظلم الرعية».

والرابع: «صاحب بريد يكتب بخبر هؤلاء على الصحة».

---

(١) المصدر نفسه: الباب السابق، ص ١٥٧.

(٢) المصدر نفسه: الباب الثامن عشر، ص ١٩٦.

(٣) المصدر نفسه: الباب السابع، ص ١٥٦.

ثم: «الجند» الذين هم حماة الدولة وأداة حفظها[1].

والعلاقة بين أركان الدولة فيما بينها، وبين أركان الدولة ووظائفها، علاقة ترابطية وثيقة: «المُلك بناء والجند أساسه، فإذا قوي الأساس دام البناء، وإن ضعف الأساس انهار البناء، فلا سلطان إلا بجند، ولا جند إلا بمال، ولا مال إلا بجباية، ولا جباية إلا بعمارة، ولا عمارة إلا بعدل، فصار العدل أساساً لسائر الاساسيات»[2].

خصال نظام الملك والدول: من أساس الملك ثلاث خصال، ورد بها الشرع، في نظام الملك والدول، وهي:

١ ـ اللّين وترك الفظاظة.

٢ ـ المشاورة.

٣ ـ أن لا يستعمل على الأعمال والولايات راغباً فيها ولا طالباً لها.

وهذه الخصال الثلاث التي ورد بها الشرع: «اثنتان نزلت من السماء، وواحدة قالها الرسول ..

أما الالهية، قال تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾[3]. وفي الآية إشارتان:

إحداهما: أن الفظاظة تنفّر الأصحاب والجلساء، وتفرّق الجموع ... وأخلق بخصلة تُنفّر الأولياء أن تُطمع الأعداء.

والثانية: في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ فإنّ نفوس الجلساء والنصحاء والوزراء تصلح عليه وتميل إليه.

---

(١) المصدر نفسه: الباب العشرون، ص ٢٠٢.

(٢) المصدر نفسه: الباب الحادي عشر، ص ١٦٩.

(٣) سورة آل عمران ٣ / ١٥٩.

وأما النبوية، فما ورد عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: «إنا لانستعمل على عملنا من أراده» والسر فيه أن الولايات أمانات، وتصرّف في أرواح الخلائق وأموالهم، والتسرع إلى الأمانة دليل على الخيانة ... وإذا اؤتمن خائن على موضع الأمانات كان كمن يسترعي الذئب الغنم، ومن هذه الخصلة تفسد قلوب الرعايا على ملوكها»[١].

أساس دوام الدول: «العدل» أيضاً هو أساس دوام الدولة ونمو العمران فيها عند الطرطوشي، فالعدل الذي وصفه سابقاً بأنه «أساس لكل الأساسيات» يعده هنا «قوام المُلك، ودوام الدول، رأس كل مملكة، سواء كانت نبوية أو اصطلاحية»[٢].

والعدل على نوعين: «إلهي» و«اصطلاحي»:

الأول عماده «أن يجمع السلطان إلى نفسه حملة العلم ... العلماء الأبرار» إذ الواجب على السلطان بمقتضى العدل الشرعي، الالهي «ألا يقطع أمراً دونهم، ولايفصل حكماً إلاّ بمشاورتهم».

أما الثاني، وهو السياسة الاصطلاحية، فهي «وإن كان أصلها على الجور» إلاّ أنها «يقوم بها أمر الدنيا وكأنها تشاكل مراتب الإنصاف».

ولأجل هذا يقال: «السلطان الكافر الحافظ لشرائط السياسة الاصطلاحية، أبقى وأقوى من السلطان المؤمن العدل في نفسه، المضيّع للسياسة النبوية العدلية ..

«فلا يقوم السلطان لأهل الايمان ولا لأهل الكفر، إلاّ بإقامة العدل النبوي، أو مايشبه العدل من الترتيب الاصطلاحي»[٣].

---

(١) المصدر نفسه: الباب العاشر، ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

(٢) المصدر نفسه: الباب الحادي عشر، ص ١٦٩.

(٣) المصدر نفسه: الباب الحادي عشر، ص ١٧٠ ـ ١٧١.

إذن فعلاقة الدين بالدولة لاتتجلى بالعبادات، ولكن بالمعاملات، التي هي تطبيق للوظيفة الاجتماعية للدين، وهذا هو معنى قوله «الدين والسلطان توأمان» وهو مراد الحديث المروي: «إن الله ليزع بالسلطان ما لايزع بالقرآن». وهو المراد من اشتراط العدل لاستقامة السلطان، لأهل الايمان ولأهل الكفر سواء.

أسباب انهيار الملك والدول: إذا كانت الأشياء تعرف بأضدادها، وكان ما عمّ بوجوده الصلاح، سيعمّ بعدمه الفساد، وإذا كان «العدل» هو «أسّ كل مملكة» وأساس «دوام الدول»، فإن «الظلم» هو أساس خرابها وزوالها. وللظلم مصاديق متعددة، ولكل واحد من هذه المصاديق هناك التفسير الفلسفي لأثره في نظام الدولة وتماسك أركانها. وإذا كان الحديث عن «الظلم» ملازماً للحديث عن «العدل»، والحديث عن أسباب الضعف والفساد، ملازماً للحديث عن أسباب القوة والصلاح، فثمة عناوين أُخر يفرد لها الطرطوشي بابين ينتزع أحدهما من تجارب الملوك والسلاطين[1]، ويؤلف الآخر من رؤى الحكماء[2]، لتجتمع لديه عناوين متعددة قد يكون كل واحد منها علّة لخراب المملكة وزوالها، وقد يكون أيضاً بعضها متفرعاً عن بعض، وجميعها لاتخرج عن كونها مصاديق للظلم، وأهم هذه العناوين:

أ ـ الظلم: وهو أساس فساد الدولة، في كل أنواعه:

ـ فالظلم قد يكون هو علّة ضياع المال، الذي هو «قوة السلطان، وعماد المملكة ... وهو أقوى العدة على العدو ... وحياة الأرض» وهو إنما «يُستغزر بالعدل، ويستنزر بالظلم» إذ «لايقل مع الصلاح شيء، ولايبقى على الفساد شيء».

ـ وقد يتمثل الظلم بميل السلطان إلى الشهوات واللذات والدخول في المعاصي «فالاشتغال باللذات لابد أن يؤدي إلى ظلم العمال للرعية، والجور على أهل الخراج،

---

(١) المصدر نفسه: الباب الثاني عشر.

(٢) المصدر نفسه: الباب الثالث عشر.

وإبطال عطاء الجند، وزوال الطاعة»[1]. والطاعة هي الخصلة «التي بها يعز السلطان» وبها يتحقق «التآلف والالتئام» وبها «تقام الحدود، وتؤدى الفرائض، وتحقن الدماء، وتأمن السبل».

- ويتمثل الظلم أيضاً بجور جباة الاموال بأهل الخراج، الأمر الذي يؤدي إلى تعطيل «عمارة الارضين» وفسادها، فإذا كانت «عمارة الارضين» هي أساس نمو «المال» الذي هو «قوة السلطان وعماد المملكة وحياة الأرض» فإنّ الجور على أهل العمارة يؤدي بالضرورة إلى ضعفهم وقلة حرصهم على العمل، و«إذا ضعف المزارعون عجزوا عن عمارة الأرض، فيتركوها، فتخرب الأرض، ويهرب الزراع، فتضعف العمارة، فيضعف الخراج، وينتج ذلك ضعف الأجناد.

وإذا ضعف الجند طمع الأعداء في السلطان».

من هنا فإذا «طال عدوان [ملك على أهل الخراج] زال سلطانه»[2].

ب - خيانة الأمانات: التي تأتي عن تولية خائن على موضوع الأمانات «ومن هذه الخصلة تفسد قلوب الرعايا على ملوكها، لأنهم إذا اهتضمت حقوقهم وأكلت أموالهم، فسدت نياتهم، فأطلقوا ألسنتهم بالدعاء والتشكي»[3].

ولايتوقف الأمر عند الدعاء والتشكي، لأنّه «إذا اهتضمت حقوق المسلمين، وأكلت أموالهم، فسدت نياتهم، وقلت طاعتهم، فانتقضت الأمور، ودب الفساد في الملك».

لذا فإنّ «معظم ما يدخل على الدول من الفساد [يأتي] من تقليد الأعمال أهل الحرص عليها، لأنّه لايخطبها إلاّ لصّ في ثوب ناسك»[4].

---

(١) المصدر نفسه: الباب الثاني عشر، ص ١٩٨.

(٢) المصدر نفسه: الباب السابع والاربعون، ص ٣٦٩ - ٣٧٠.

(٣) المصدر نفسه: الباب العاشر، ص ١٦٦.

(٤) المصدر نفسه: الباب الثالث والخمسون، ص ٤١٦ - ٤٢٠.

ج ـ خصال مترابطة في الملك: وهي خصال مضادة لتلك التي كان من شأنها أن تزيد في التآلف والتناصر، وتعزز الطاعة، كاللين، وترك الفظاظة، والمشاورة، وتولية الأمور ذوي الأمانة والكفاءة.

فـ «الكبر والاعجاب» و«الاحتجاب» و«الكذب» و«البخل» و«الحسد» وأمثالها[1]، خصال تهدم الملك بما تفعله من فساد في أركان المجتمع تنهدم معه الطاعة، وتستشري الفوضى. «قال الاوزاعي: يهلك السلطان بالاعجاب والاحتجاب».

ويعزز ذلك الطرطوشي حين يرى أن «الاحتجاب، هو أولى الخلال في هدم السلطان، وأسرعها خراباً للدول»[2].

ويمكن أن نلاحظ هنا أن هذه الخصال ليست بالعوامل الاصلية، بل هي متفرعة عن خصال جامعة، فالخصال المذكورة هنا تكاد تكون كلها، أوجلّها، متفرعة عن «الاستبداد» هذا العامل الاساسي في خراب الدول والممالك، والذي استفاده الطرطوشي من تجارب السلاطين[3]. فالفظاظة، والانفراد بالرأي دون مشاورة، والاعجاب، والكبر، والاحتجاب، والحسد، كلها من ملازمات الاستبداد ودواعيه.

هذه هي جملة المحاور الاساسية التي تخص فكرة الدولة وقواعدها، عوامل نموها وقوتها، وأسباب ضعفها وانهيارها. وهي قواعد عامة تنطبق على كل دولة، في كل زمان ومكان، فهي مستخلصة من تجارب الأمم والممالك المختلفة، تؤكد الصبغة الاسلامية الظاهرة فيها تجلية البعد المدني، الاجتماعي ـ السياسي، للدين.

---

(١) المصدر نفسه، الباب الثاني عشر، ص ١٨٠ ـ ١٨٣.

(٢) المصدر نفسه: ١٨٣.

(٣) المصدر نفسه: الباب الحادي عشر، ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

خاتمة البحث:

تجلت لنا في محاور البحث معالم رؤية واضحة حول حركة التاريخ، في بعض مراحله، مرحلة الدولة العامة (الحضارة)، كما حملت ملامح لنظرية في فلسفة التاريخ، لم تكتمل صياغتها، لعامل موضوعي واضح، وهو عدم نضج هذا النوع من الفكر الفلسفي في العقل البشري عامة، حتى ذلك الوقت، غير أن ما تحقق إنجازه فعلاً، مما تضمنته مواد هذا المبحث، يعد إنجازاً فلسفياً كبيراً:

ـ فهناك رؤية فلسفية واضحة، قائمة على إدراك أن وراء الظواهر التاريخية عللا وأسباباً موضوعية، يمكن اكتشافها وتحديدها بوضوح.

ـ وأن المجتمعات البشرية (الناس) هي المسؤولة عما يمكن أن يدخل في رسم مستقبلها وتقرير مصائرها الدنيوية، فهي المسؤولة، أولاً وآخراً، عن أسباب الصلاح والعمران في ممالكها، وهي المسؤولة بالدرجة نفسها عن أسباب الخراب والفساد.

ـ وعلى الصعيدين، نحن أمام رؤية دينية، تستند إلى الدين في إعطاء الاولوية للحياة الآخرة، وفي تفسير بعض مبادئها الفلسفية، غير أنها رؤية مغايرة تماماً لنظرية «العناية الالهية» التي قال بها اوغسطين والعديد من فلاسفة عصر النهضة في أوربا الحديثة، فلا مكان للجبرية في هذه الرؤية ـ الاسلامية ـ مادامت الظواهر التاريخية محكومة بعلل موضوعية يمكن اكتشافها والحيلولة دون الوقوع بها، إذ الانسان هو المسؤول عما يقرر مصيره، ليس الاخروي فقط، بل الدنيوي أيضاً.

ـ وبعد هذا ثمة أفكار فائقة الاهمية في فلسفة الحياة والسيرورة التاريخية.

فعاملا «الحاجة» و«الضعف» هما المحفزان والدافعان الاساسيان نحو الحركة والعمل أولاً، ثم نحو تكوين المجتمعات البشرية ثانياً، ثم نحو الاحساس بضرورة الدولة، النظام (السلطان) ثالثاً.

ثم عامل «الأمل الفسيح» هو السر الكامن وراء تطور المجتمعات والدول، وتقدم حركة التاريخ.

ولو أن الماوردي ـ صاحب هذه الأفكار الأخيرة ـ وضع أفكاره وفق تراتب فلسفي ممنهج قائم على رصد حركة التاريخ، لكان أول من وضع نظرية واضحة ومتكاملة في فلسفة التاريخ، ولكان قد حظي بجدارة بلقب «الأب لفلسفة التاريخ».

ـ وإذا استثنيا فكرة الماوردي هذه، وعدنا إلى موضوع البحث الأصلي حتى الآن، فكرة الدولة بعد قيامها، وقوانينها، فنحن أمام رؤية منسجمة في حركة التاريخ في واحدة من مراحله (الدولة العامة) وصولاً إلى نهايتها بالانهيار والزوال، لأنها «موضوعة على التغير والفناء، منشأة على التصرم والانقضاء» كما قدّم الماوردي.

ـ وأخيراً فإنّ هذه الرؤية حول الدولة العامة ومصيرها، لم تكن بعيدة عن السبر والاستقراء التاريخيين، بالمعنى الدقيق للكلمة، فحتى لو اقتصرت مصادر الامام علي التي أمكنه النظر فيها على الكتب السماوية ـ القرآن، والتوراة، والانجيل ـ فإنّ كلامه صريح في ذلك: «إني وإن لم أكن عُمّرت عمر من كان قبلي، فقد نظرت في أعمالهم، وفكّرت في أخبارهم[1]، وسرتُ في آثارهم حتى عدت كأحدهم، بل كأني بما انتهى إليّ من أمورهم قد عُمّرت مع أوّلهم إلى آخرهم، فعرفت صفو ذلك من كدره، ونفعه من ضرره»[2]. وكذا كان الرجوع إلى تجارب التاريخ واضحاً لدى طاهر بن الحسين، والماوردي، وهو أكثر وضوحاً وصراحة في دراسة الطرطوشي.

وفي هذا ما يكفي للقول بأن هذه الرؤية لم تكن رؤية نظرية، ايديولوجية، بحتة، تسقط مفاهيمها على الواقع، وتحاول صهره في قوالبها الجاهزة، إنها لم تتعامل مع النصّ القرآني في رجوعها المكثف إليه وإلى إيماءاته بهذه الطريقة التجريدية، بل على العكس تعاملت معه كمحفز لقراءة الواقع، والنظر والتأمل في تجارب البشرية، من أجل اكتشاف العوامل الموضوعية المؤثرة فيها، ومعرفة علل الظواهر التاريخية الكبرى.

---

(١) لايبعد أن يكون الأصل: «وسبرتُ أخبارهم».

(٢) نهج البلاغة ـ قسم الكلمات ـ الكلمة / ٣١.

وبعبارة أخرى، إنها لم تتعامل مع النص القرآني في الحياة المدنية باعتباره حاكماً على الواقع، بل باعتباره شارحاً له، كاشفاً عن قوانينه[1].

من هنا أمكن تميز هذه الرؤية ليس فقط عن نظرية العناية الالهية، بل عن كل صياغة ايديولوجية ـ الجدل الهيجلي، والمادية التاريخية نموذجاً ـ عمدت إلى تفسير الواقع بحسب مقولات ايديولوجية تمت صياغتها على نحو يجعل المناقشة فيها تهديداً لتلك الايديولوجية برمّتها.

(١) سوف نحتاج إلى العوده إلى هذه الفكرة في الفصل الأخير من هذه الدراسة.

الفصل الثاني

الفكر الفلسفي في التاريخ عند المسلمين

حتى القرن الثامن الهجري

تمهيد:

ليس من الصعب الوقوف على العديد من الرؤى والافكار الفلسفية في التراث العربي والاسلامي التي تفسر بعض الظواهر التاريخية، وهي أفكار ورؤى تتفاوت من حيث العمق والاهمية وسعة النطاق، بين أفكار تتناول قضايا خاصة ذات دلالة تاريخية، وأخرى تتناول ظواهر عامة في تاريخ الجماعات البشرية.

أفكار قد تنحصر مصادر معرفتها بإلهام الطبيعة، أو الملاحظة العامة لقوة وضعف القبائل والممالك، عبر عنها الشعراء العرب قبل الاسلام، والشعراء العرب المسلمون، بنمط واحد، وسياقات متفقة ..

وأفكار أكثر منها تعقيداً، تنطوي على رؤية فلسفية واضحة، اتخذت من الشعر أيضاً وسيلة للتعبير عن أبعادها..

وأفكار أخرى أكثر عمقاً ونضجاً واتساعاً، توصل إليها مؤرخون كبار، أو فلاسفة، نتيجة جهود عقلية غذّتها معارف غزيرة، سيكون من أهمها الوعي التاريخي والملاحظة والاستقراء والتفسير العقلي للظواهر التاريخية. وهذه الافكار الاخيرة، إضافة إلى ما وقفنا عليه في البحث السابق، جعلت من الفكر الفلسفي في التاريخ أمراً ملحوظاً، كواحد من فنون العلوم والمعارف المنتشرة في الاوساط العلمية في العالم الاسلامي، آخذاً بالنمو في مسار تصاعدي وتكاملي، ليأخذ شكله الأكثر شمولاً في صياغة نظرية معمقة ومتماسكة في وقت لاحق، قريب.

نعالج في هذا التمهيد نموذجين من الأفكار، مختلفين تماماً، لكنهما يتفقان في

كونهما اتخذا من الشعر وسيلة للتعبير، من هنا أمكن أن نضعهما معاً تحت عنوان «حكمة الشعراء»:

النموذج الأول: تلك الأفكار البسيطة التي كان مصدرها إلهام طبيعة الصراع القبلي والحضاري الملاصق بقوة لحياة الانسان، هذا النموذج يدور حول سرّ القوة أو الضعف، في القبيلة أو المملكة، كما تعكسه طبيعة الصراع، سنقف عليه عند ثلاثة من الشعراء، مذكّرين بأن أمثلته في الأدب العربي كثيرة جداً:

١ ــ عنترة بن شداد (ت نحو ٢٢ ق. هـ ٦٠٠م)[1]:

في واحدة من حماسياته، متحدثاً عن علّة المجد والعُلا، وعلّة الذلّ والهوان، يقول عنترة:

لَعَمرُك إن المجد والفخر والعُلا ... ونيلَ الأماني وارتفاعَ المراتبِ
لمن يلتقي أبطالها وسَراتها ... بقلب صبور عند وقع المضاربِ
ويبني بحدّ السيف مجداً مشيّداً ... على فلك العلياء فوق الكواكبِ
ومن لم يُروِّ رمحه من دَم العدا ... إذا اشتبكت سُمر القنا بالقواضبِ[2]
ويُعطِ القنا الخطّيّ في الحرب حَقَّهُ ... ويَبْرِ بحدّ السيف عرض المناكبِ[3]
يعيشُ كما عاش الذليل بغصّة ... وإن مات لايجري دموع النوادبِ[4]

فشرط المجد، وعلته الاولى، هو بناء القوة الكافية لمواجهة الاعداء، والاستعداد التام لها، والصبر عليها حتى النهاية، ومتى ما انخرم هذا الشرط كانت النتيجة الهزيمة

(١) الأغاني ٨: ٢٣٧، دار إحياء التراث العربي، الاعلام ٥: ٩١.
(٢) سمر القنا: الرماح. القواضب: واحدها القاضب، وهو السيف الشديدالقطع.
(٣) القنا الخطّي: الرماح الخطية، نسبة إلى خط، وهو موضع باليمامة تُحمل إليه هذه الرماح من بلاد الهند.
(٤) ديوان عنترة: ٣٨ ـ ٣٩، شرح علي العباسي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط ١، ١٤١٩ هـ ـ ١٩٩٨ م.
ويلاحظ أنّ في البيت الأخير إقواء، فالصواب «يَعِش» لأنها جواب الشرط، في «ومن لم يروّ... ويعطِ» لكن معها يختل الوزن. ولم ينبّه شارح الديوان إلى هذا.

والذل والهوان. وهذا قانون سار على الفرد، كما هو سار على القبيلة، حيث توزعت حروب عنترة وانتصاراته، وهو سار على الامة كما يبدو من عموم المعنى. إنه يتحدث هنا عن عنصر «الجند» من أركان الدولة، الذي أولته مواد البحث السابق أهمية فائقة، بلغة فلسفة السياسة، لكن عنترة الذي لم يعش في ظل دولة، ليتعلم النظر في قواعدها، قد ألهمته طبيعة الحياة القبلية هذه الحكمة، كما علمته أن «الصراع» بين القبائل حقيقة ملازمة لوجود القبائل التي تنشد المجد والفخر، وتكافح الذل والهوان.

٢ ــ زهير ابن أبي سلمي (١٣ ق. هــ ، ٦٠٩م)[1]:

رأى زهير أن الظلم من طبائع بني البشر، لذا لابد من التجهز بالقوة والعدة والعزيمة لدفع الظلم المتوقع، الذي ينال عادةً الاقوام الضعيفة، فيهدم كيانها ويشتت شملها:

ومن لم يذد عن حوضه بسلاحه ‏ ‏ ‏ ‏ يُهدَّم، ومن لا يظلمِ الناس يُظلمِ[2]

ليس هو هنا بداعية إلى الظلم، بل هو محذر منه، داعية إلى الاستعداد الدائم لردعه. لا شك أن الحياة القبلية التي تطغى عليها ظاهرة الغزو المتكرر، تُعلّم أهلها مثل هذه الحكمة. وهذا المعنى سيتكرر في المثال الآتي..

٣ ــ أبو الطيب المتنبّي (ت ٣٥٤ هــ ، ٩٦٥ م):

المعنى الذي صاغه شاعرا العصر الجاهلي سيصوغه المتنبّي بعد نحو ثلاثة قرون ونصف، في بيتين اشتهرا شهرة الحكم الوجيزة البالغة، وما ذلك إلاّ لملاصقتهما الوعي الإجتماعي العام. يقول المتنبّي:

لايسلمُ الشرفُ الرفيعُ من الأذى ‏ ‏ ‏ ‏ حتى يراقَ على جوانبه الدمُ
والظلمُ من شيم النفوس، فإن تجد ‏ ‏ ‏ ‏ ذاعفّة، فلعلة لا يظلمُ[3]

---

(١) الأغاني ١٠: ٢٨٨، دار إحياء التراث العربي، د.ت، الاعلام ٣: ٥٢.

(٢) من معلقة زهير، الزوزني / شرح المعلقات السبع.

(٣) شرح ديوان المتنبّي، عبد الرحمن البرقوني ٤: ٢٥٢ ـ ٢٥٣، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧، ١٩٨٦.

فالحروب والصراع بين الامم ناشيء عن خصلة في طبع الانسان، هي «الظلم»، هذه الخصلة التي كانت عند فلاسفة السياسة والاجتماع، ومنهم الماوردي والطرطوشي كما تقدم، داعياً إلى إقامة الدولة وانتصاب السلطان، هذه الخصلة سوف لن تموت في حال وجود العلة المانعة من ظهورها، وهي السلطة والقوة والشوكة، كما قرر الماوردي، بل تختبيء، لتعاود الظهور مرة بعد أخرى كلما ضعفت القوة المانعة منها، لذا فلا سبيل للحفاظ على المجد «الشرف الرفيع» إلاّ بالاستعداد التام والدائم لمقارعتها حيثما ظهرت. فحياة الامم إذن بقوة شوكتها وقدرتها على الذب عن نفسها أمام العدوان المترقب في كل آن.

هذه مبادئ عامة قد يدركها كل من له ملاحظة حتى من عامة الناس، تنتظر الجهد الفلسفي الذي يجعل منها نظرية في تفسير حركة التاريخ في بعض مراحله، أو في تفسير واحدة من الظواهر التاريخية، وقد عبر عنها الشعراء هنا، بلغة الوجدان، كما عبر عنها الحكماء ـ المبحث السابق ـ بلغة الحكمة، أو فلسفة السياسة، ضمن قانون الدولة وأركان الملك.

النموذج الثاني: فلسفة تحدثت بلغة الشعر، مثالها البارز:

٤ ـ أبو العلاء المعرّي (ت ٤٤٩ هـ ، ١٠٥٧م)[1]:

النظرة التشاؤمية في فلسفة أبي العلاء المعري كانت دائماً مستمدة من التاريخ، يؤرقه المستقبل باستمرار، والمستقبل مجهول، لا جدوى من التفكير فيه:

أطرِقْ كرى، ليس لي علمٌ بشأن غدٍ ولا لغيري، ولا يحزنك إطراقي[2]

---

(١) تاريخ بغداد ٤: ٢٤٠، معجم الأدباء ٣: ١٠٧، إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء ٤: ٧٧، ١٨٠، الاعلام ١: ١٥٧، معجم المؤلفين ١: ٢٩٠.

(٢) المعري/ لزوم ما لا يلزم ٢: ٢٠٨، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م. و(أطرق كرى) كلمة تقال لعجب المعجب بنفسه.

وإذا كان التاريخ هو المصدر الوحيد الذي يستلهم منه أبو العلاء الاجابة عن المستقبل، فالتاريخ لا يخبر إلا بالهلاك للجميع:

سألتُ عن الاجيال في كل برهة فكانوا فريقاً سار إثر فريقِ[(١)]

وإذا كانت آثار الماضين تغري الاحياء، فإنها وفق الفلسفة التشاؤمية، مثل أصحابها سائرة إلى الهلاك:

وأعظم آثار الانام بقيةً تغيّره أيامه بطموسِ[(٢)]

ويبقى الهلاك هو الجواب الوحيد الذي يستشفه العقل من تعاقب الامم والأجيال:

كم حلَّ حيث تبنّى الحيُّ من أممٍ ثم انقضوا وسبيلاً واحداً سلكوا
إن تسأل العقل لا يوجدك من خبرٍ عن الأوائل إلا أنهم هلكوا[(٣)]

ومرة أخرى، حين يدعوه وباءٌ أصاب مصر إلى العودة إلى التاريخ، لا يخرج العقل بغير تلك النتيجة ذاتها:

ما مخضَ مصراً وبأ وحدها بل كائنٌ في كل أرض وبأ
أنبأنا اللبّ بلقيا الردى فالغوث من صحة ذاك النبأ
هل فارسٌ والروم والترك أو ربيعةٌ أو مُضَرٌ أو سبأ
ناجيةٌ في عزّ أفلاكها أن يُظهرَ الدهرُ لها ما خبأ؟[(٤)]

فهناك سرّ يخبؤه الدهر، أن قوة عليا حاكمة على هذا الكون والانسان بالهلاك، يرمز إليها المعري حيناً بـ «الفلك»:

سألتُ رجالاً عن مَعَدٍ ورهطه وعن سبإ ما كان يسبي ويَسبأ

---

(١) المصدر نفسه ٢: ٢٠٥.
(٢) المصدر نفسه ٢: ٤٦.
(٣) المصدر نفسه ٢: ٢١٩.
(٤) المصدر نفسه ١: ٦٩.

فقالوا هي الايام لم يخلُ صرفها ملـيكاً يفـدّى، أو تقـيّاً يُنـبّأ
أرى فلكـاً ما زال بالخلـق دائراً لـه خبرٌ عنـا يُصان ويُخبـأ[1]

فعلـى الـرغم مـن أنـه لاحـظ هـذا الـتداول فـي الـتاريخ، و«أن الايـام ـ الـتاريخ ـ لـم تخلُ حوادثها أن تكون: إما ملكاً يحكم، أو رجلاً صالحاً يبعث نبياً»[2]. إلاّ أن هـذا لا يعنـي أكثر من مسير الجميع صوب الهلاك، فـ «الفلك» الدائر بالجميع قد خبّأ للجميع عاقبته هذه.

وفي مرة أُخرى يكون هذا السر هو «عالم العلو»:

لعـالم العـلو فعـلٌ لاخفـاء بـه في عالم الأرض من وحشٍ ومن أنسِ[3]

فكأنـه انتهـى مـن جولـته الطـويلة في التفكير في المصير والمستقبل إلى ما يتفق مع نظرية «العناية الالهية» بكـل ما تضمنه من جبرية مطلقة، وكان التاريخ دائماً هو معينه في هذه الفلسفة، لكنه التاريخ الذي ليس له إلاّ إخبار واحد، إخبار عن الهلاك المحتوم والمصير المعتم.

ولعـل التحليل الدقيق يقتضـي الاعتـراف بـأن المعـري قـد أسـقط نظرته التشاؤمية المسبقة علـى الـتاريخ، فلـم يسـمع منه إلا هذا النبأ، فلم تكن حركة التاريخ هي مصدر فلسـفته هـذه، إنمـا كان التاريخ في واحدة فقط من صوره، موضعاً لتطبيق تلك الفلسفة. وأيـاً كـان فقـد قـدم المعري لوناً من ألوان النظرة إلى التاريخ، ونمطاً من أنماط التحليل العقلي لتقلباته.

هـذه الأمـثلة، حتـى وإن بـدت متواضـعةً من وجهة النظر الفلسفية، فإنّها تكشف عن حقـيقة مفادهـا أن إدراك دور العقـل فـي فهـم الـتاريخ لـه حضـوره فـي العقـل العربي

---

(١) المصدر نفسه ١: ٤٦.

(٢) إبراهيم العاني / الزمان في الفكر الإسلامي: ٢١١، دار المنتخب العربي، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.

(٣) المعري / لزوم ما لا يلزم ٢: ٤٨.

والاسلامي، حتى قبل ظهور الفلسفة والفكر الفلسفي، أو بعيداً عن أجوائها، وقد يكون مصدره محصوراً في إلهام الطبيعة، والتجربة الخاصة، حتى لو كانت محدودة في إطار بيئة اجتماعية واحدة.

بعد هذه الصورة العامة ننتقل إلى ما هو أكثر دقة مما يندرج في فلسفة التاريخ من أفكار ورؤى خلص إليها بعض كبار المؤرخين والفلاسفة، والتي يلاحظ فيها التطور والنضج حتى مطلع القرن الخامس من الهجرة.

ويلاحظ فيها أيضاً أن القليل من المؤرخين والفلاسفة فقط هم الذين قدموا أفكاراً تكشف عن رؤى فلسفية في التاريخ، تتفاوت في عمقها ونضجها واتساع نطاقها، وقربها من تكوين معالم نظرية واضحة في فلسفة التاريخ. وأبرز هؤلاء:

اليعقوبي، المسعودي، إخوان الصفا، ومسكويه، وابن طباطبا.

١ ـ اليعقوبي (حدود ٢٩٢ هـ ، ٩٠٥ م)[1]:

لـدى اليعقوبي ظهرت بوادر أفكار فلسفية، لكنها بقيت في مهدها. وعلى وجه الدقة عـرفت لليعقوبي فكرتان في هذا الموضوع، وكلاهما ليس لهما أثر في كتابه الشهير في التاريخ، إنما وضعهما في أعمال أخرى له، وهاتين الفكرتين هما:

أ ــ «مشاكلة الناس لزمانهم»: والمراد بالزمان هنا هو السلطان من حيث انعكاس سيرته وسياسته على المجتمع في عهده، وهكذا أطلق العرب لفظة «الزمان» على السلطان نفسه. نقل الطرطوشي أن زياداً سمع رجلا يذم الزمان، فقال: لو كان يدري ما الزمان لعاقبته، إن الزمان هو السلطان.

ونقل أيضاً أن معاوية سأل ابن الكوى أن يصف له الزمان، فقال ابن الكوى: أنت الزمان، إن تصلح يصلح، وإن تفسد يفسد[2].

وهذا هو المعنى الذي أراده اليعقوبي، إذ قال في كلامه: «... فإنّ المسلمين في كل عصر تبع للخليفة، يسلكون سبيله، ويذهبون مذاهبه، ويعملون على قدر ما يرون منه، ولا يخرجون عن أخلاقه وأفعاله وأقواله»[3].

وبهذا المعنى وضع عنوان رسالته، ثم خصصها لذكر نماذج من سير الخلفاء والملوك وأخلاقهم، التي صبغت ـ إلى حد كبير ـ طبائع مجتماعتهم وتطلعاتها:

---

(١) هو أحمد بن إسحاق ـ أبي يعقوب ـ بن جعفر بن وهب بن واضح، الأخباري الكاتب، العباسي بالولاء. كان جده واضح من موالي أبي جعفر المنصور وعمل له حاكماً على أرمينيا وأذربيجان، وعمل للمهدي من بعده على مصر، أو على البريد بمصر. ولد اليعقوبي ونشأ في بغداد، ولم يعرف تاريخ مولده، ثم رحل مطلع شبابه إلى أرمينيا، اطلع على الكثير من العلوم، وتمرّس في التاريخ والجغرافية، وأجاد عدة لغات، وصنف في التاريخ خمسة كتب، بقي منها (كتاب التاريخ)، وفي الجغرافية كتابين، بقي منها (كتاب البلدان). وله رسالة صغيرة بعنوان (مشاكلة الناس لزمانهم). كان حياً في شوال سنة ٢٩٢ هـ .

[تاريخ اليعقوبي ٢ : ٣٧٢، معجم الأدباء ٥ : ١٥٣، النجوم الزاهرة ٢ : ١٠، الأعلام ١: ٩٥]

(٢) سراج الملوك، مصدر سابق: الباب السابع عشر، ص ١٩٤.

(٣) اليعقوبي / مشاكلة الناس لزمانهم: ٩، تحقيق وليم ملورد، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٨٠ م.

فعندما يغلب على السلطان الزهد وخشونة العيش، يقلّده الولاة والكبار والوجهاء، ليسري هذا الخلق في عموم المجتمع، كما كان عليه حال الامة في عهد أبي بكر وعمر(رض)[1]. وإذا مال السلطان إلى جمع الثروة والاملاك والعناية بالزخرف والزينة، تداول ذلك الولاة والكبراء والوجهاء وشاع بين الناس، كما ظهر ذلك في عهد عثمان(رض)، ثم استشرى في عهد معاوية[2]. وإذا غلب على السلطان اللهو والطرب ظهر ذلك في أهل مملكته، وهذا ما ظهر بالفعل أيام يزيد[3]. وإذا اشتهر السلطان بالميل إلى العلوم والمعارف وإكرام العلماء، كثر في زمانه التصنيف ومجالس المناظرات، وازدهرت الحركة العلمية، كالذي شهدته الحضارة الإسلامية في عهد المأمون[4].

هذه الرؤية التي تمنح السلطان الدور الاساسي في حفظ الدولة، وتضع على كاهله الوزر الاكبر في ضعفها وانحلالها أو خرابها وفسادها، هي التي قال بها الماوردي بعد ذلك، معززاً بحكمة ينسبها إلى بعض البلغاء، كما وصفه، تقول: «السلطان في نفسه إمام متبوع، وفي سيرته دين مشروع، فإن ظلم لم يعدل أحد في حكم، وإن عدل لم يجسر أحد على ظلم».

وأورد في المعنى نفسه أبياتاً للشاعر العربي أبي بكر بن دريد:

النـــاس مـــثل زمـــانهم ... قـــد الحـــذاء علـــى مـــثاله
ورجـال ودهـرك مـثل دهـرك ... فـــي تقلّـــبه وحـالـــه
وكـــذا إذا فســـد الزمـــان ... جـرى الفساد على رجـاله[5]

الى الرؤية نفسها ذهب الطرطوشي في الباب السابع عشر من كتابه، والذي استهله بقول ابن المقفع: «الناس على دين ملوكهم إلاّ القليل، فإن يكن للبرّ والمروءة نَفاق،

---

(١) المصدر نفسه: ٩ ـ ١٢.

(٢) المصدر نفسه: ١٣ ـ ١٤، ١٦ ـ ١٨.

(٣) المصدر نفسه: ١٨.

(٤) المصدر نفسه: ٢٨.

(٥) الماوردي / أدب الدنيا والدين: ١٣٥، ١٣٧.

فيكسد بذلك الفجور والدناة في آفاق الأرض» وأيده بالمثل السائر: «الناس على دين الملك»[١].

لكنه ـ الطرطوشي ـ في موضع آخر مال إلى الرؤية المعاكسة التي تلقي بالمسؤولية على الامة نفسها، فعقد لذلك باباً تحت عنوان: «كما تكونوا يولّى عليكم» وبه فسّر قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضاً﴾[٢].

وممن قال بهذا الرأي من فلاسفة اوربا، فولتير، حيث جعل «نوع الحكم» أحد العوامل الثلاثة التي تؤثر على فكر البشر[٣].

وقد اعتبرت فكرة اليعقوبي هذه، في مشاكلة الناس لزمانهم، تمثل بوادر الفكرة الفلسفية للتاريخ، وقد جاءت قريبة من الأفكار الحديثة، غير أنها ظلّت سطحية ولم تنفذ إلى الأعماق[٤].

ب ـ أثر البيئة في طبائع المجتمعات: بشكل مقتضب تحدث اليعقوبي عن العامل البيئي وأثره في خصائص المجتمعات واستعداداتها العقلية والبدنية، التي تنعكس على قدراتها في البناء الحضاري. تحدث عن ذلك بوضوح وهو يصف مدينة بغداد، فيقول: «وباعتدال الهواء، وطيب الثرى، وعذوبة الماء، حسنت أخلاق أهلها، ونضرت وجوههم، وانفتقت أذهانهم حتى فَضَلُوا الناس في العلم والفهم والادب والنظر والتميز والتجارات والصناعات والمكاسب، والحذق بكل مناظرة، وإحكام كل مهنة، وإتقان كل صناعة، فليس عالم أعلم من عالمهم، ولا أروى من راويتهم، ولا أجدل من متكلمهم، ولا أعرب من نحويّهم، ولا أصح من قارئهم، ولا أمهر من متطببهم، ولا

---

(١) سراج الملوك: ١٩٤. وهو يعزز هذه الفكرة أيضاً في البابين الاربعين والثاني والاربعين.

(٢) سراج الملوك: الباب الحادي والاربعين، ص ٣٤٨.

(٣) فولتير ـ حياته وآثاره الفلسفية: ٨٢

(٤) ياسين إبراهيم علي الجعفري / اليعقوبي المؤرخ والجغرافي: ٤٦، منشورات وزارة الثقافة والاعلام، الجمهورية العراقية، ١٩٨٠م.

أحذق من مغنيهم، ولا ألطف من صانعهم، ولا أكتب من كاتبهم، ولا أبين من منطقيّهم، ولا أعبد من عابدهم، ولا أفقه من حاكمهم، ولا أخطب من خطيبهم، ولا أشعر من شاعرهم، ولا أفتك من ماجنهم»[1].

وحين يقارن بينها وأهلها من جهة وبين المدن الاخرى وأهلها من جهة أخرى، فهو يركز فقط على العامل البيئي وأثره، فهي «ليست كالشام، الوبيئة الهواء، الضيقة المنازل، الحزنة الأرض المتصلة الطواعين، الجافية الاهل»، «ولامثل كور الجبل الحزنة الخشنة المثلجة، دار الاكراد الغليظي الأكباد. ولا كالتبت التي بفساد هوائها وغذائها تغيّرت ألوان أهلها، وصغرت أبدانهم، وتجعّدت شعورهم»[2].

هذا الدور الذي يعطى للعامل البيئي ـ الجغرافي، في التاريخ، والذي عرف عند اليونانيين قديماً، وقال به فلاسفة التاريخ في اوربا الحديثة، منهم هيجل (١٨٣١ م)، والذي عده مونتسكيو (١٧٥٥ م) العامل الاهم في حركة التاريخ، سنجده بوضوح عند المسعودي (٣٤٦ هـ ، ٩٥٧ م)، وعلى نحو آخر عند أخوان الصفا، ثم نجده عند مسكويه (٤٢١ هـ ، ١٠٣٩ م)، وأيضاً عند ابن خلدون (٨٠٨ هـ، ١٤٠٦ م).

هكذا يجتمع لدى اليعقوبي عاملان لهما الأثر في طبائع الناس، والصبغة العامة للمجتمع والحضارة:

السلطان ذوالنفوذ والهيبة، الذي يصبغ سلوكه وتوجهاته الطابع العام للمجتمع والحياة الاجتماعية، حتى يصبح مصدر الالهام الأوّل في الثقافة العامة، في السلوك والتوجهات، وفي الفكر والاهتمامات.

والعامل البيئي أيضاً، الذي يفرض تأثيراته، لا على الاشكال والاجسام فقط، بل على الاستعدادات الذهنية أيضاً.

---

(١) اليعقوبي / البلدان: ١٤، تحقيق محمد أمين ضناوي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٢ هـ ـ ٢٠٠٢ م.

(٢) المصدر نفسه: ١٩ ـ ٢٠.

غير أن اليعقوبي ترك أفكاره، هذه عند هذا الحد، فلم يوحد بينها، ولم يبذل جهداً في تعميقها وتطويرها. وحسبه أنّه تلمس البدايات، وأسس للمحاولات. وهذا هو شأن البدايات في ميادين العلوم والفلسفة، بل في عامة الفنون والصناعات عادةً.

٢ ـ المسعودي (ت ٣٤٦ هـ ، ٩٥٧ م)[١]:

مع المسعودي شهد الفكر التاريخي نقلة نوعية كبيرة، إذ نهج فيه نهجاً جديداً «مزج فيه بين الدراسات التاريخية والجغرافية، وفتح آفاقاً جديدة في الدراسات الاجتماعية والاقتصادية والدينية»[٢]. إذ توسع المسعودي في مفهوم التاريخ «ليصبح التاريخ فكرة شاملة بمقدوره الادعاء، كمثل الفلسفة، بأن كل شيء وكل نشاط هو موضوع لبحثه وداخل ضمن نطاقه.

وقد لاحظ روزنثال أن التوسع الهائل الذي شهدته فكرة التاريخ في أوربا منذ القرن التاسع عشر كان معلوماً عند المسعودي ومن جاء بعده من المؤرخين»[٣].

فأصبح بهذا النهج، كما وصفه ابن خلدون: «إماماً للمؤرخين، يرجعون إليه، وأصلا يعولون في تحقيق الكثير من أخبارهم عليه»[٤].

والذي ميز المسعودي عن غيره من المؤرخين ثلاث خصال أساسية:

أولها: المعارف الموسوعية التي أحاط بها، فبالاضافة إلى علوم اللغة وآدابها وعلوم الفقه والشريعة، أحاط المسعودي إحاطة كبيرة بالتاريخ والجغرافية، وألم بالفلسفة

---

(١) هو علي بن حسين بن علي، المسعودي، من ذرية الصحابي عبدالله بن مسعود، ولد ببغداد، وقدّر بعضهم تاريخ ولادته بسنة ٢٨٧ هـ ، والظاهر أنها قبل هذا التاريخ، إذ صرح هو أنه ابتدأ سنة ٣٠٠ هـ رحلة طويلة استمرت حتى سنة ٣٠٤ هـ، وهو عالم موسوعي فذ، ومورخ وجغرافي، أجاد سائر اللغات الكبرى في عصره، وصنف ٣٤ كتاباً، في: التاريخ، والجغرافية، والكلام، والملل والنحل، وعلم النفس وغيرها، وفقدت كلها سوى (مروج الذهب) و(التنبيه والاشراف). توفي بمصر سنة ٣٤٦ هـ .

[الطوسي / الفهرست: ١٧١، النجاشي / الرجال: ت/ ٦٦٥، ياقوت / معجم الادباء ١٣: ٩٠، الذهبي/ سير أعلام النبلاء ١٥: ٥٦٩، السبكي/ طبقات الشافعية٣: ٤٥٦، ابن العماد / شذرات الذهب م ١ ـ ج ٢: ٣٧١، العاملي / أعيان الشيعة ٨: ٢٢٠]

(٢) د. شحادة علي الناطور / تاريخ صدر الاسلام وفجره: ٥٥، الكلية الجامعة للعلوم التربوية ـ الاونردا ـ اليونسكو، عمان، ١٩٩٥ م.

(٣) د. مصطفى النشار / من التاريخ إلى فلسفة التاريخ: ١٤.

(٤) مقدمة ابن خلدون: ٣٢.

وعلوم الطبيعة والفلك والطب وكثير من المعارف الاخرى، وزاد على ذلك إتقانه سائر اللغات الكبرى المعروفة في عصره.

والثانية: رحلاته الواسعة التي شملت سائر البلدان الكبرى المعروفة في عصره، وكانت رحلاته رحلات الباحث الهادف المستكشف، أعانه على غزارة الاستفادة منها إحاطته بلغات الامم، فاطلع على علومها وثقافاتها وآدابها بشكل مباشر، ووجد في ذلك وحده حافزاً مهماً على كتابة التاريخ: «فلكل إقليم عجائب يقتصر على علمها أهله، وليس من لزم جهة وطنه وقنع بما نمي إليه من الاخبار عن أقليمه، كمن قسّم عمره على قطع الاقطار، ووزع أيامه بين تقاذف الاسفار، واستخراج كل دقيق من معدنه، وإثارة كل نفيس من مكمنه»[1].

والثالثة: ولعلها الاكثر أهمية، وهي العقلية التاريخية، والحس التاريخي الكبير، الذي تجلى في نهجه الجديد، وفي اسلوبه في التعامل مع قضايا التاريخ والمجتمع.

ومن أبرز المعالم العلمية في منهج المسعودي من غير المزايا المشار إليها: القانون الذي اعتمده في نقد الأخبار، فهو يقبل نوعين من الأخبار في التاريخ ـ الأوّل: ما تحدث عن أشياء ثبت وجودها حساً، في الواقع. والثاني: الأخبار التي بلغت حد التواتر القاطع للعذر.

فيقول: «ولم نتعرض لذكر مالم يصح عندنا في العالم وجوده حساً، ولا خبراً قاطعاً للعذر ولا دافعاً للريب ومزيلا للشك»[2]، مميزاً بذلك بين الامكان العقلي والامكان الوجودي، ليتناول طائفة من الاخبار التي تتحدث عن وجود النسناس فيستدل من طبيعتها على عدم وجوده في العالم. والامر نفسه مع عنقاء مغرب وأشياء أخرى من هذا القبيل، التي حكم باستحالة وجودها في العالم، لعدم وجودها بالفعل في زمن من

---

(١) المسعودي/ مروج الذهب ١: ٩، تحقيق الدكتور يوسف البقاعي، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٢ هـ ، ٢٠٠٢ م.

(٢) مروج الذهب ٢: ٤٠٤.

الازمان أو مكان من الاماكن. لكن هذه الاستحالة ليست استحالة الامكان العقلي لوجود مثل هذه المخلوقات، فهناك فارق بين ما هو ممكن عقلا غير ممتنع، وبين ما هو ممكن وجوداً، تحقق له وجود بالفعل.

فيقول: «ونحن لم نُحِل وجود النسناس والعنقاء ـ وغير ذلك مما اتصل بهذا النوع من الحيوان الغريب النادر في العالم ـ من طريق العقل، فإن ذلك غير ممتنع في القدرة، ولكن أحلنا ذلك لأن الخبر القاطع للعذر لم يرد بصحة وجود ذلك في العالم.

وهذا باب داخل في حيز الممكن الجائز، خارج عن باب الممتنع والواجب»[1]. هذا القانون العلمي في تمييز الاخبار سيشهد عند ابن خلدون تطوراً ملحوظاً، يمكنه من توجيه النقد حتّى لأخبار أوردها المسعودي نفسه دون تعليق[2].

أما على صعيد الفكر الفلسفي في التاريخ:

فيستدعي الانتباه لأوّل وهلة معالجات المسعودي الفلسفية للكثير من القضايا الاجتماعية والثقافية[3]، والذي يعنينا هنا هو القضايا الاكثر أهمية مما يندرج تحت فلسفة التاريخ، والتي سنجد للمسعودي فيها، أو في معظمها، سبقاً جديراً بالتقدير، وأبرز هذه القضايا:

١ ــ البَدء والحياة البدائية والتوزع بين المدن والبوادي:

في واحدة من مباحثه الفلسفية تحدث المسعودي بإيجاز عن حدوث العالم وأن له محدثاً، رداً على ما نقله من آراء الفلاسفة القدماء القائلين بقدم العالم، فيقول ماخلاصته: إن الفحص يوجب أن الاشياء الموجودة لاتعدوا إحدى المنزلتين: إما أن يكون ببدء وانتهاء، وإما أن يكون بلا بدء ولا انتهاء. فإذا كان بلا بدأ ولا انتهاء فواجب

(١) المصدر نفسه ٢: ٤٠٦، ٤٠٨ ـ ٤٠٩.

(٢) مقدمة ابن خلدون: ١٠ ـ ١١.

(٣) على سبيل المثال يلاحظ مروج الذهب ٢: ٣٥٩، ٣٦٢، ٣٦٩، ٣٩٨، ٤٠٤ ـ ٤٠٩.

أن تكون أجزاؤها وأبعاضها غير متناهية، وواجب أن يكون الزمان غير عادّ لها ولا حاصر لجميعها. غير أنا نجد التناهي والابتداء في أجزائها وأبعاضها على الدوام، ففي كل يوم جديد نعاين خلقاً جديداً وصوراً في العالم لم تكن، وفي هذا مايدل على حصر الاشياء ووقوعها في غاية انتهاء صورها، وواجب أن للأشياء بدءاً وانتهاءً، وبطل وهم المتوهم أن الاشياء بلانهاية وأن ليس لها ابتداء ولاغاية. ولو وجب أن تكون الأشياء الموجودة بلا بدء ولانهاية، لوجب أن لا يزول شيء من مركزه، ولا يتحول عن مرتبته، ولبطلت الاستحالة، وسقطت المضادة، وهذا مستحيل.

ولو وجب أن تكون الاشياء على غير نهاية؛ لما كان لقولنا: اليوم وغداً وأمس معنى، لأن هذه الازمان تعد ما هو بالنهاية، ويوجد في حوزتها إيجاد مالم يكن.

وفي هذا كله دلالة على حدوث الاجسام، وهذه الدلالة مأخوذة من الحسّ، ومستظهرة للعقول والبحث. وإذا ثبت أن الاشياء محدثة، لكونها بعد أن لم تكن، فلا بد لها من محدث هو بخلافها، لاشكل له ولا مثل، لأن العقل لايقيم لشيء مثلا حتى يعلم له قدراً ووزناً، ويعادله بمثله وشكله، وتعالى جلّ وعزّ من لا تعبّر عن ذاته اللغات، وتعجز العقول أن تحصره بالصفات وتدركه بالاشارات[1].

فالعالم إذن حادث، وأول العالم: من لدن آدم[2]. وظاهر هنا أنه يريد بالعالم في الاستعمال الاخير التاريخ وليس الاشياء الموجودة.

ثم يستهل المسعودي حديثه عن تاريخ البشرية بقصة الانسان الأول على الأرض، آدم وحواء، وتكاثره، من خلال التصور الاسلامي المستفاد من نصوص القرآن الكريم وأخبار جملة من المحدثين وأصحاب التفسير، مقارناً ذلك بالتصور الذي تعطيه التوراة والانجيل، منتهيا إلى قصة نوح وتوزع أولاده الثلاثة على البلدان بعد الطوفان[3].

---

(١) مروج الذهب ٢: ٤٣٦.

(٢) مروج الذهب ٢: ٤٣٧.

(٣) مروج الذهب ١: ٢١ ـ ٣١.

ويتنبه المسعودي هنا إلى فكرة (ماقبل التاريخ) فهناك أدوار طويلة من عمر البشرية لايمكن تحصيل أخبارها، ناهيك عن الاحاطة بها، بل لايمكن فيها أيضاً قبول أخبار التوراة المضطربة التي لايسعفها البرهان[1].

ثم في حديث مقتضب تناول المسعودي طبيعة الحياة البدائية، حيث «مكث الناس حيناً من الزمان لم يبنوا بناء، ولا شيدوا مدناً، وكان سكناهم في شبه الاكواخ والمظال». ثم ظهرت بعض معالم التطور لكنها لم تشمل سائر الناس، إذ «إن نفراً منهم أخذوا في ابتناء المساكن، وخلف من بعدهم خلف فابتنوا الابنية، وثبتت فرقة منهم على سجيتها الاولى في البيوت والاظلال، ينتجعون الاماكن الرفهة الخصبة، ويتنقلون عنها إذا أجدبت، فمضت هذه الطائفة على نهج الاقدمين». ونسب إلى البعض عزوهم هذا الانقسام إلى حادثة الطوفان، وتفرق الناس بعدها، فمنهم من ابتنى المدن، ومنهم من تخير البيداء[2].

هذه لمحة تاريخية مقتضبة جداً، ليس فيها أثر لعمل عقلي، يحاول تفسير عملية التطور، ويعلل عدم شمولها الجميع. لكن الاثر العقلي يأتي في فقرة لاحقة تعلل اختلاف الطبائع بين أهل المدن وأهل البادية، نتركها إلى محلها.

وقد برر المسعودي في بعض مواضع كتابه الاكتفاء بالاخبار دون إعمال العقل والتحليل بأنّ كتابه «كتاب خبر، لاكتاب بحث ونظر»[3]. هذا مع كثرة ما ورد فيه من البحث والنظر مما أشرنا إليه أو ذكرناه، ومما سيأتي في النقاط التالية.

٢ ـ **الامم السبع:** قسم المسعودي الجماعات البشرية إلى أمم سبع عظيمة حيّة، هي الجديرة بالدراسة والنظر في تواريخها وطباعها[4]. وتتميز كلُ أمة عن سواها؛ أولاً،

---

(١) مروج الذهب ٢: ٤٣٨، التنبيه والاشراف: ٨٢

(٢) مروج الذهب ٣: ٣٣٤ ـ ٣٣٦.

(٣) مروج الذهب ١: ٥٢ ـ ٥٣.

(٤) التنبيه والاشراف: ٤، ٥، ٦٧، ٦٨.

بعنصرين أساسيين، هما: «لغة واحدة، وملك واحد»[1]. مع ملاحظة أن هناك تبايناً يسيراً في لغات الشعوب التي تؤلف الامة الواحدة «وذلك أن اللغة إنّما تكون واحدة بأن تكون حروفها التي تكتب واحدة، وتأليف حروفها تأليف واحد، وإن اختلفت بعد ذلك في سائر الاشياء الأُخر، كالفهلوية، والدرّية، والآذرية وغيرها من لغات الفرس»[2].

وثانياً: «تتميز كل أُمة بثلاثة أشياء: بشيمهم الطبيعية، وخلقهم الطبيعية، وألسنتهم»[3].

وهذه الامم هي:

١ ـ الفرس.

٢ ـ الكلدانيون، وهم السريانيون.

٣ ـ اليونانيون والروم والصقالبة والافرنجة ومن اتصل بهم من الامم في الجربي، وهو الشمال.

٤ ـ لوبيا، منها مصر، وما اتصل بذلك من اليمن، وهو الجنوب، وأرض المغرب إلى بحر اوقيانوس المحيط.

٥ ـ أجناس من الترك: الخرفلية، والغز، وكيماك، والطغزغز، والخزر وغيرهم.

٦ ـ أجناس السند والهند وما اتصل بذلك.

٧ ـ الصين والسيلي وما اتصل بذلك[4].

وهنا سيذكر المسعودي أساساً آخر للتمييز بين الامم، فيرى هنا أن هذه الامم السبع كانت متميزة بعضها عن بعض بشيئين رئيسين:

---

(١) التنبيه والاشراف: ٦٨، ٧٢، ٧٣.

(٢) التنبيه والاشراف: ٦٨.

(٣) التنبيه والاشراف: ٦٧.

(٤) التنبيه والاشراف: ٦٧ ـ ٧٣.

الأول: لكل منها ملك على حياله.

والثاني: قد جمعهم عبادة الاصنام، كل أُمة منها يعظمون أصناماً جعلوها مثالاً لآلهة غير الآلهة التي كان يُجلّها غيرهم من الامم[1].

فيضيف هنا أساساً جديداً للتمييز بين الامم، وهو «الديانة»، بل ويجعل منه ـ كما يوحي بذلك سياق حديثه ـ أصلا للأس الأوّل، وهو «وحدة الملك» أي الوحدة السياسية، فهو يقول «لكل أُمة منها ملك على حياله، قد جمعهم عبادة الاصنام» فالديانة إذن كانت هي الاصل الذي جمعهم على ملك واحد.

ومن الواضح أنه أراد بالامم السبع، الامم الاصلية (الأمّ)، والتي ينتسب لكل منها أُممٌ أصغر، اندمجت معها في أهم أو معظم الادوار التاريخية للامم الاصلية، ففي بحثه الاكثر تفصيلا، في (مروج الذهب) يفرد لكلّ أمّة حتى من الامم (الفرعية) بحثاً خاصاً بها يميزها كأمة لها خصائصها وتاريخها، غير أنه يذكّر باندراجها تحت الامة الاصلية، أو الاكثر عظمة منها والتي ابتلعتها في آخر أمرها.

فالسريانيون[2]، والكلدانيون[3]، والاشوريون[4]، أُمم ثلاثة، لكل منها تاريخها، لكنها تجتمع أخيراً، بعد الغَلَبة، في أُمة واحدة هي السريانية. واليونانيون، والروم، والصقالبة، والافرنجة والجلاقة[5]، أُمم، لكل منها تاريخها المستقل، يجمعها فيما بعد وحدة الملك، أو وحدة اللغة والديانة. وكذلك الأمر مع الامم الافريقية[6].

وفي جبل القبخ وحده كانت هناك اثنتان وسبعون أُمة، كل أُمة لها ملك، ولسان بخلاف لغة غيرها[7]، لكنها ستندرج كلها في الأمة التركية، الاصل.

---

(١) التنبيه والاشراف: ٧٣.

(٢) مروج الذهب ١: ١٤٠ ـ ١٤٤.

(٣) مروج الذهب ١: ١٤٥.

(٤) مروج الذهب ١: ١٤٦ ـ ١٤٨.

(٥) مروج الذهب ١: ١٩٢، ٢٠٦، ٢١٢، ٢: ٢٧٣، ٢٧٥ على الترتيب.

(٦) مروج الذهب ١: ٢٣٦، ٢٥٢ ـ ٢٦٢.

(٧) مروج الذهب ١: ١٢٠.

وفي المحصلة فإنّ مجموع الامم الكبيرة التي أفرد لها المسعودي بحوثاً مفردة، قد بلغ ١٨ أمة، بما فيها الامم السبع العظمى.

والنظرة المقارنة تعطي أكثر من وجه للتقارب بين هذا التصنف وبين التصنيف الذي اعتمده توينبي في دراسته للامم عبر التاريخ.

فكل منهما قد صنف الامم إلى صنفين: أُمم عظمى، وأُمم أُخرى تابعة، وكل واحدة من الامم العظمى هي بمثابة الأم لأُمم تابعة لها، كان لها ممالك مستقلة في بعض الادوار التاريخية، إلاّ أنها تعود لتخضع للامة الاصل، ذات الملك الاوسع والفعل الحضاري الأكثر شمولاً.

وإذا كان يبدو أن المسعودي قد صنّف الامم على أساس عرقي، خلافاً لتوينبي الذي صنّفها على أساس الديانات الكبرى، فإنّ المسعودي يعود ليجعل الديانة هي الاصل الذي جمع كل واحدة من تلك الامم على ملك واحد، لتشكل امة بالمعنى الكامل مستقلة عن الامم الاخرى. يبقى أن توينبي عدّ الامة الاسلامية في عداد الامم العظمى، فيما توقف المسعودي عند الامم السابقة على ظهور الاسلام، دون أن يغفل أن الامة الاسلامية تمتلك الخصوصيات التي اعتمدها في تمييز الامم، لذلك عبر عنها حين الحديث عنها كأُمة في بطون كتابه بـ «أُمة الاسلام»[1].

وأخيراً فإنّ المسعودي وضع تصنيفه هذا قبل توينبي بنحو ألف عام.

٣ ـــ أثر البيئة في العمران والطبائع: للبيئة حضورها الواسع في فكر المسعودي، وهو وإن أخذ كثيراً في هذا الموضوع عن علماء اليونان، إلاّ أنه له رأيه الذي يختاره ويقدم الحديث به قبل أن يستعرض ما ورد في الموضوع من آراء متباينة. لذا أهملنا حديثه عن الافلاك والنجوم وتأثيراتها لأنّه مستفاد كله من علماء اليونان، إلاّ ما استهل

---

(١) مروج الذهب ١: ١٧٥.

به الحديث من نصوص قرآنية فسر فيها الفلك بالدائرة لأن الفلك يدل على الاستدارة في لغة العرب[1].

فالبيئة لها أثرها الأوّل في تقسيم الأرض إلى قسمين:

عامر مسكون، وآخر غير مسكون.

والعلة في ذلك هو الاختلاف في الحرارة والبرودة. فقد عدمت السكنى - في القسم الثاني من الأرض - لعلتين: إحداهما؛ إفراط الحر وإحراق الشمس وكثرة تواتر شعاعها على تلك الارضين، حتى جعلتها كلسية، وأغاضت مياهها لكثرة التنشيف.

والعلة الاخرى؛ إفراط البرد في الجو واستيلاء القر والجليد .. فهذه البلدان المفرطة في الحر أو في البرودة هي التي تمثل القسم غير المسكون من الأرض، حيث تنعدم حياة الحيوان والنبات[2].

ففي هذه الاقسام من الأرض تواجه الحياة تحدياً مفرطاً للغاية، يقضي عليها ويعدمها، أما إذا كان تحدي الطبيعة أقل من ذلك، حتى مع وجود الحر الشديد، أو البرد الشديد، اللذين هما دون حد الافراط، فهناك تقوم الحياة ويتحقق العمران.

هذه الفقرة تلتقي مع جزء من نظرية توينبي في التحدي والاستجابة، غير أن الاخير توسع فيها ليقيم معادلة شاملة متوازنة بين سلّم التحدي وسلّم الاستجابة.

ومع ذلك فإن المسعودي لم يغفل عن نظير هذا السلّم، فوزع التأثير البيئي على الانسان على درجات تتفاوت بحسب التدرج الحاصل في شدّة البيئة نفسها، كما سيأتي في هذه الفقرة ذاتها.

---

(١) التنبيه والاشراف: ٦ - ٧. وقد أشار إلى أنه استوعب الحديث عن «الأسرار الطبيعية، وخواص تأثير الأشخاص العلوية، والغرائب الفلسفية» في كتابيه: «الرؤوس السبعية في أنواع السياسات المدنية» و«الاسترجاع». [مروج الذهب ٢: ٣٦٦].

(٢) مروج الذهب ٢: ٤٠٣، التنبيه والاشراف: ٢٣.

أما الفكرة المطابقة تماماً لفكرة المسعودي هذه، فهي التي قرأناها عند هيجل، والذي جاء بعد المسعودي بتسعة قرون، حيث قال: هناك حدود نهائية يكون فيها للطبيعة الدور الحاسم، ففي المناطق المتطرفة لايستطيع الانسان أن يكون حراً في حركته، فالبرد والحر في تلك المناطق من القوة بحيث لايسمحان للروح أن تقيم عالماً لذاتها، ففي المنطقة المتجمدة والمنطقة الحارة لايوجد الموقع المحلي المناسب لظهور شعوب التاريخ العالمي[1].

وللبيئة ـ عند المسعودي ـ بعد ذلك أثرها في طبائع البشر وأبدانهم، وعلى أساسها تمايزَ الطبائع وتباين القدرات والاستعدادات. ولهذه الخصائص كلها درجات مرتبطة بسلم التأثير البيئي.

فأهل الربع الشمالي ـ الصقالبة والافرنجة ومن جاورهم ـ حيث يضعف سلطان الشمس، ويغلب البرد والرطوبة ويكثر الثلج والجليد؛ قلَّ مزاج الحرارة فيهم .. فجفت طبائعهم، وتوعرت أخلاقهم، وتبلّدت أفهامهم، وثقلت ألسنتهم، وابيضت ألوانهم حتى أفرطت، وازرقت أعينهم ... وذلك لطباع البرد وعدم الحرارة.

ويزداد هذا التأثير كلما أفرط البرد في الزيادة، فمن «كان منهم أوغل في الشمال فالغالب عليه الغباوة والجفاء والبهائمية، ويزداد ذلك في الابعد فالابعد إلى الشمال.

وأما من كان خارجاً عن هذا العرض ... فانهم في عداد البهائم.

وعلى العكس من هؤلاء سيكون حال أهل الربع الجنوبي ـ الزنج وسائر الاحباش ـ الذين هم تحت خط الاستواء ... فاسودت ألوانهم، واحمرت أعينهم، وتوحشت نفوسهم، وذلك لالتهاب هوائهم ...»[2]

---

(١) هيجل / محاضرات في فلسفة التاريخ: ١٥٨، وقد تقدم.

(٢) التنبيه والاشراف: ٢٢.

وهذه الطباع ستميل إلى الاعتدال كلما مالت الحرارة إلى الاعتدال، حتى يكون أقومها في الاقليم الرابع الذي هو الاوسط بين الاقاليم، وأوسطه العراق، ومركزه بابل، وهو أعدل الاقاليم وأفضلها، وسكانه هم «أهل العقول الصحيحة ... والشمائل الموزونة ... مع اعتدال الاعضاء وسمرة الالوان ... وهم أهل العلم والخير، وذلك لامتزاج صقعهم من حر الجنوب وبرد الشمال»[1].

وهذا الاقليم هو مصدر «الحكمة» والحضارة، فمنه شعت وتشعبت في أرجاء المعمورة، لذا كان الاوائل يشبّهون موقعه من العالم بموقع القلب من الجسد[2]. ونحو هذا ما قال به هيجل لاحقاً عندما عدّ آسيا مصدر الحضارات، ولكن هيجل سيفترق عن المسعودي بعد الخطوة الأولى، فهو يرى أن آسيا إنما كانت مصدر الإشعاع الذي وجد نموه الجزئي في اليونان، ثم بلغ ذروته في أوربا.

وهنا بدا واضحاً ـ لدى المسعودي ـ ترسيم سلّم التأثير البيئي على الابدان وعلى الطبائع، متحركاً مع درجة الحرارة، صعوداً وهبوطاً، لتتراوح أشكال البشر وطبائعهم على سلّم تتغير مراتبه تدريجياً بين أقصى تأثيرات الحر الشديد في الجنوب، وبين أقصى تأثيرات البرد والانجماد في الشمال، لتكون أوسط الاشكال والطباع في الاقليم الاوسط حيث اعتدال الحرارة.

وهناك لون آخر من التأثير البيئي على الانسان، فسكان البادية مختلفون كثيراً عن سكان المناطق الجبلية وعن سكان المدن. وذلك بفعل الهواء بالدرجة الاولى، «فالأبنية والتحويط ـ في المدن ـ حصرٌ عن التصرف في الأرض ومَقطعةٌ عن الجولان، وتقييد للهمم، وحبس لما في الغرائز من المسابقة إلى الشرف» لذا فإن سكان البوادي والأرض المفتوحة يتميزون بـ «تهذيب الاحلام ـ ونقاء القرائح، مع صحة الامزجة، وقوة الفطنة،

---

(١) التنبيه والاشراف: ٣٧.

(٢) مروج الذهب: ٢٩٧.

وصفاء الالوان، وصيانة الاجسام» وتفسير ذلك: «أن العقول والآراء تتولد من حيث تولد الهواء، وطبع الهواء الفضاء، وفي هذا الامن من العاهات والأسقام» فلهذا كان العرب من سكان البادية «أقوى الناس همماً، وأشدهم أحلاماً، وأصحهم أجساماً، وأعزهم جاراً ...» وللسبب نفسه «تراكبت الاقذاء والادواء والعاهات في أهل المدن».

أما سكان الجبال والاودية فإن أخلاقهم تناسب مساكنهم في انخفاضها وارتفاعها، لعدم استقامة الاعتدال في أرضها، لذا كانت أخلاقهم على ما هي عليه من الجفاء والغلظ[1]. هذا النوع من التفسير في تأثير الهواء والطبيعة على الانسان كان معروفاً لدى قدماء اليونان، وقد أسند المسعودي بعضه إلى أبقراط[2].

٤ ـــ **قوانين الدولة والملك**: عالج المسعودي، قبل الماوردي والطرطوشي، أهم الفصول التي تتعلق بقوانين الدولة والملك، وعلى نحو واسع، كما تكشف عنه عناوينه التي عرّف بها في مقدمة كتابه (التنبيه والاشراف) والتي سنجدها فيما بعد عند ابن خلدون، الذي صرح بأنه سيحذوا حذو المسعودي ويقتدي به[3].

ذكر المسعودي عناوين مباحثه هذه في مقدمة آخر أعماله «التنبيه والاشراف» وهو يستعرض مباحث كثيرة وفّاها حقها في كتبه السابقة، حتى يقول:

«وآداب الرياسة ..

«وضروب أقسام السياسة المدنية، الملوكية منها والعامية، مما يلزم الملك في سياسة نفسه ورعيته ..

«ووجوه أقسام السياسة الديانية، وعدد أجزائها ..

---

(١) مروج الذهب ٢: ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

(٢) مروج الذهب ٢: ٤١٠ ـ ٤١٢.

(٣) ابن خلدون / المقدمة: ٣٣.

«ولأي علّة لابد للملك من دين، كما لابد للدين من ملك، ولا قوام لأحدهما إلاّ بصاحبه، ولم وجب ذلك، وما سببه ..

«وكيف تدخل الآفات على الملك، وتزول الدول، وتبيد الشرائع والملل.

«والآفات التي تحدث في نفس الملك والدين، والآفات الخارجة المعترضة لذلك ..

«وتحصين الدين والملك، وكيف يعالَج كل واحد منهما بصاحبه إذا اعتلّ من نفسه أو من عارض يعرض له، وماهية ذلك العلاج، وكيفيته ..

«وأمارات إقبال الدول ..

«وسياسة البلدان والاديان والجيوش على طبقاتها، ووجوه الحيل والمكائد في الحرب ظاهراً وباطناً، وغير ذلك من أخبار العالم وعجائبه»[1].

هذه العناوين لوحدها كاشفة ليس فقط عن البحث المفصل والمستوعب في قوانين الدولة وأركانها، بل عن جهد فلسفي أيضاً؛ لاسيما في التميز بين العلل الخارجية والعلل الداخلية التي تعرض للدولة، والحديث عن معرفة العلاج لكل عارض، وماهية هذا العلاج، وسبل إجرائه.

ويبقى أهم ما يميز هذه المباحث حتى عن الجهود المتأخرة عن المسعودي حتى عهد ابن خلدون، المبحث الهام الذي وضعه تحت عنوان «أمارات إقبال الدول». فبعد أن بحث في شروط قوة الدولة واستقامتها، وعلل انحلالها وزوالها، يتحدث هنا عن علامات النمو والنهضة والتقدم في الدولة، فيستوفي البحث في مرحلة ثالثة من مراحل عمر الدولة ـ الحضارة ـ. كما قد يكون الحديث عن الاقبال، مستوعباً لبداية ولادة الدولة ـ الحضارة ـ وظهورها، فكما يراد بالاقبال نقيض الادبار، فقد يراد به

(١) المسعودي / التنبيه والاشراف: ٢.

الاتيان والمجيء لأول مرّة[1]. فإذا كان هذا هو مراد المسعودي أو كان متضمناً في مراده، فهو بحث في علامات ولادة الدولة ـ الحضارة ـ وهو بحث لم يطرق من قبل، ولا تناوله الطرطوشي من بعد، لكنّا سنجد فيه بحثاً مهماً عند مسكويه.

وبما أن مباحث المسعودي هذه كلها في كتبه المفقودة، فلا يمكننا القطع بمراده، هل اقتصر على علامات النمو والنهضة والتقدم، أم تناول ولادة الحضارة أيضاً.

تبقى الاشارة إلى أن هذه المباحث ستؤلّف فصولاً عدة في مقدمة ابن خلدون، مع زيادة في تفريع بعض العناوين إلى عناوين فرعية متعددة[2].

وأشار المسعودي إلى أنه قد استوعب هذه المباحث في كتابيه: «الزلف» و«الرؤوس السبعة من السياسة الملوكية» وجعل أهم مصادره فيها أقوال حكماء الفرس وملوكهم وحكماء اليونان، وبالخصوص أفلاطون في كتابه «السياسة المدنية»[3]. وللمسعودي أيضاً كتاب آخر يشير عنوانه إلى هذا المعنى، وهو: «تقلب الدول وتغير الآراء والملل»[4].

ومن بين نصوصه المتبقية في ذلك، نصاً وجيزاً ساقه تعقيباً على وصف أيام ملوك الفرس، فقال: «إنما يحتاج أن يكون مع ملاكها ومدبريها: تقى الله أولاً، ثم دراية، ونجدة، وعدل، وعفة وسياسة، حتى تستقيم الامور وينتظم التدبير، ويأتي من الاموال ما يسد به أركان الملك، وتعمر به البلاد، ويشحن به الثغور، ويقمع به العدو.

---

(١) في المعجم الوسيط: أقبل بمعنى قَدِمَ.

(٢) عقدنا مقارنة بين هذه العناوين عند المسعودي وابن خلدون في كتابنا (علم التاريخ ومناهج المؤرخين): ٢٥٦ ـ ٢٦٠.

(٣) مروج الذهب ٢: ٢٨٠، وكتابه الذي وسمه هنا بعنوان «الرؤوس السبعة من السياسة الملوكية» ذكره في موضع آخر بعنوان «الرؤوس السبعية في أنواع السياسات المدنية وملكها الطبيعية» مروج الذهب ٢: ٣٦٦. وفي طبعات أُخرى «ومللها الطبيعية» ولعل الاصح «ومثلها الطبيعية». وقد وصف المسعودي كتابه هذا مرة أُخرى بـ«الرؤوس السبعة في الاحاطة بسياسة العالم وأسراره، وهو كتاب مشهور مستوعب. [مروج الذهب ٢: ٣٦٨]

(٤) التنبيه والاشراف: ٢٨٩.

إذ كان سلوك طريقة العدل يؤدي إلى طول المدة، واتصال أيام الدولة.

وبالعدل ركّب جميع العالم، فلا جَرَم أنه لايقوم إلاّ بالحق، وهو ميزان الرب في الأرض بين عباده، فلذلك حكمته مبرأة من كل ميل وزلل، فمن بخسه بتر عمره وانفضت أيامه ..

وظُلم الرعية، استجلاب البلية»[1].

كما أورد في كتابه «مروج الذهب» بعضاً من النصوص في هذا المعنى عن حكماء الفرس[2]، نقل عنه ابن خلدون أحدها في المقدمة[3]. وعموماً فإنّ هذه المعاني كانت مأثورة عن حكماء اليونان وحكماء الفرس وملوكهم، وقد صرح المسعودي بالافادة منها في كتابيه المذكورين: «الزلف» و«الرؤوس السبعة» كما أشرنا آنفاً.

٥ ــ **القياس والمقابلة بين الحضارات:** هذه مزية أخرى لم يُسبق إليها المسعودي، كاشفة عن عقلية وحس تاريخيين نادرين، وهي من القضايا التي ستميز دراسات أرنولد توينبي المفصلة في المقابلة بين الحضارات في الادوار المتماثلة.

ننتخب هنا ثلاثة أمثلة من هذا النوع من الدراسات، قدمها المسعودي، فكانت أساساً لمن يأتي بعده ومحفزاً على المزيد من البحث فيها:

أ ـ في حديثه عن مملكة الصين العظمى وانقسامها فيما بعد إلى ممالك متنازعة بعد مقتل الملك على يد متمرد سيطر على أنحاء واسعة من البلاد، يقول: «وتغلّب كل صاحب ناحية من عمله على ناحيته، كتغلب ملوك الطوائف حين قَتل الاسكندر بن فيلِّبس المقدوني دارا بن دارا ملك فارس، وكنحو ما نحن بسبيله في هذا الوقت، وهو

---

(١) التنبيه والاشراف: ٣٦.

(٢) مروج الذهب ١: ١٧٠ ـ ١٧١، ١٧٧، ١٨١، ١٨٢.

(٣) مقدمة ابن خلدون: ٣٩، وهي من كلام الموبذان للملك في حكاية البوم (مروج الذهب ١: ١٨٠).

سنة اثنتين وثلاثين وثلاثمئة»[1] أي في شأن الامة الاسلامية وانقسامها إلى دول وممالك متعددة، كما يبيّنه في الفقرة الآتية.

ب ـ حين ينتهي من وصف ضعف ملوك الدولة العباسية، حتى تقسمت البلاد، وتغلب على أطرافها أقوام متفرقون، وصار «الملوك مقهورين خائفين، قنعوا باسم الخلافة ورضوا بالسلامة»، ينتقل من هذا التوصيف إلى تاريخ الامم السالفة ومنحنى الحضارات. فيقول: «وما أشبَه أمور الناس بالوقت إلاّ بما كانت عليه ملوك الطوائف بعد قتل الاسكندر بن فيلُبس الملك داريوش، وهو دارا بن دارا، ملك بابل، إلى ظهور أردشير بن بابك الملك ... كل قد غلب على صقعه، يحامي عنه، مع قلّة العمارة، وانقطاع السبل، وخراب كثير من البلاد، وذهاب الاطراف ...»[2].

جـ ـ في مثال آخر يفيد من المقارنة بين أمتين فائدة إضافية، وهي الكشف عن واحدة من أهم علل قوة الدولة وانتظامها، أو ضعفها وتفككها وزوالها. ذلك حين يقارن بين «اللان» و«الكشك» من الامم التركية، فكانت اللان مستظهرة على الكشك «لاتنتصف هذه الامة من اللان، إلاّ أنها تمتنع من اللان بقلاع لها على ساحل البحر ... والعلة في ضعفهم عن اللان: تركهم أن يملّكوا عليهم ملكاً يجمع كلمتهم، ولو اجتمعت كلمتهم لم يُطقهم اللان ولا غيرهم من الامم»[3].

٦ ـ **التنبؤ بالمستقبل:** هل يمكننا أن نتلمس آثار هذه الفكرة المعمقة في ذلك الوقت المبكر، وقبل أن تأخذ فلسفة التاريخ إطارها النظري الممنهج؟

لقد ظهر هذا النمط من الفكر عند المحدثين، تحت عنوان «الملاحم والفتن» وغايته جمع الأحاديث الدينية المروية عما سيحصل في المستقبل، دون أية صلة

---

(١) مروج الذهب ١: ٩٥.

(٢) التنبيه والاشراف: ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

(٣) مروج الذهب ١: ١٣٢.

بالمتغير التاريخي وتفسيره. فهي في إطارها هذا تمثل موضوع الإخبار عن الغيب، وهو موضوع ديني بحت لايرتبط إلاّ بالوحي والالهام الذي منحه الله تعالى لنبيه وخاصة أوليائه، أو هو من أحاديث الكهان والمنجمين، فلا صلة له بالفكر التاريخي وفلسفة التاريخ.

غير أن العبارة المقتضبة التي أوردها المسعودي في هذا الشأن عبارة تستدعي التوقف عندها، ليس للتعريف الدقيق الذي صُدّرت به، بل للسياق التاريخي الذي انتضمت فيه.

يقول المسعودي في ختام حديثه عن مدينة الحيرة، وبعبارة المؤرخ الواعي لظاهرة التغير في أحوال الامم والبلدان: «ولم يزل عمرانها يتناقص من الوقت الذي ذكرنا ـ نهاية زمن النعمان بن المنذر ـ إلى صدر من أيام المعتضد، فإنّه استولى عليها الخراب ... وأقفرت من كل أنيس، وفي هذا الوقت ليس بها إلاّ الصدى والبوم» ثم ينتقل فوراً للاخبار عن مستقبلها، فيقول: «وعند كثير من أهل الدراية التامة بما يحدث في المستقبل من الزمان أن سعدها سيعود بالعمران، وأن هذا النحس عنها سيزول، وكذلك الكوفة»[(١)].

فمن هم هؤلاء الذين يعدّهم المسعودي «أهل الدراية التامة بما يحدث في المستقبل»؟

هل هم حكماء الفرس الذين تحدثوا عن البوار والبلاء العامّ النازل بعد ألف سنة من ابتداء تاريخهم، كما أخبر به «الأبستا»؟[(٢)].

أم هم من الكهان الذين أكد المسعودي وجودهم، وفسر سرّ معرفتهم بالمغيبات، وأيد مطابقة بعضها للواقع، وأنها من الامور المعروفة لدى سائر الامم؟[(٣)]

---

(١) مروج الذهب ٢: ٣٢٤ ـ ٣٢٥.

(٢) التنبيه والاشراف: ٨٥ ـ ٨٦.

(٣) مروج الذهب ٢: ٣٦٩ ـ ٣٧٠، ٣٧٥ ـ ٣٨٣.

لقد عرفنا عنه الدقة في توصيفه أهل الخبرة بفن من الفنون، فحين يصف العلماء بالآثار، أو الانثروبولوجيا، الذين استدلوا من آثار الامم القديمة على أن أجسامهم وأطوالهم لاتختلف عن أجسامنا وأطوالنا، خلافاً للاساطير الشهيرة، وصف المسعودي هؤلاء بـ«أهل النظر والبحث»[1].

ونعت أهل البحث والتحقيق في معاني الاشياء وإرجاعها إلى جذورها بـ«أهل البحث والتنقير»[2].

فإذا كان الفريقان يشتركان بسمة «البحث» فهما مختلفان في المنهج والاسلوب اختلاف «النظر» التأمل الفكري، الاستدلالي، عن «التنقير» الذي هو الفحص الشبيه بالعمل المخبري التجريبي، الأوّل تركيبي، والثاني تفكيكي.

فإذا اتبعنا هذه المقارنة فيمكننا ارجاع توصيفه الأوّل «أهل الدراية التامة بما يحدث في المستقبل» إلى ذلك النمط من الكهان والمنجمين الذين أقر ببعض معارفهم ولم يجحد بها، لاسيما ونحن نلاحظ في عبارته مفردات «السعد» و«النحس» وهي من مفردات هذه الطائفة.

وصحيح أن أعمال الكهان والمنجمين لاصلة لها بالفكر التاريخي، غير أن إيراده هذا الإخبار، وضمن سياقه المذكور، من مؤرخ تميز بحسّ تاريخي رفيع، يكشف عن تطلعه إلى النبوءة التاريخية، في محاولة لمنح التاريخ بعداً مستقبلياً أيضاً.

ووفقاً لهذا التفسير فهي محاولة جريئة، وإيماءة مبكرة إلى هذا البعد الجديد من أبعاد الفكر التاريخي، لايمكننا التقليل من أهميتها كونها ليست صريحة في الدلالة على هذا المعنى، مع علمنا أن الفكر التاريخي إنّما ابتدأ يتبلور على يد المسعودي نفسه، ليتلاقح مع الفكر الفلسفي شيئاً فشيئاً. فباستثناء الفكرتين الاوليتين اللتين اكتشفناهما عند

---

(١) مروج الذهب ٢: ٣٧٨.

(٢) مروج الذهب ٢: ٣٦٥.

اليعقوبي، من الصعب جداً أن نكتشف تفكيراً فلسفياً في التاريخ قبل المسعودي، وإذا كان إخوان الصفا قد تنبؤا بالمستقبل على أساس نظرية الادوار، ووفقاً للتفسير النجومي، كما سيأتي، فإنّ المسعودي قد كتب «مروج الذهب» قبل أن يكتب إخوان الصفا رسائلهم[1].

هذه هي جملة الافكار الفلسفية التي حقق المسعودي من خلالها نجاحاً كبيراً ومبكراً في الدمج بين التاريخ وبين العمليات العقلية، والتوحيد بين التاريخ وبين الفلسفة، تجاوز في معضمها حدود الاستشراف والمحاولة أو حدود النقل والافادة، إلى العمق الفلسفي، وإلى السبق والابداع أيضاً.

(١) أتم المسعودي نسخته الكاملة من مروج الذهب سنة ٣٣٦ هـ (مروج الذهب ٤: ٥٨٨) وعاش إخوان الصفا بعد ٣٥٠ هـ ، في النصف الثاني من القرن الرابع كما سيأتي.

٣ ـ إخوان الصفا[١] (النصف الثاني من القرن الرابع الهجري ـ العاشر الميلادي):

تعدّ مدرسة إخوان الصفا مدرسة فلسفية قائمة بذاتها، تميزت برؤى وأفكار خاصة، شملتها رسائلهم الاثنتين والخمسين التي تضمنت العديد من العلوم المعروفة آنذاك، من إلهيات، وفلسفة، وطبيعيات، ورياضيات، ونجوم، وأخلاق. لذا وصفهم بعض الباحثين بأنهم يشكلون الثريا الفكرية في القرن الرابع الهجري[٢].

لم يكن إخوان الصفا من المؤرخين، ولا من الذين عنوا بتفسير التاريخ بشكل مباشر، وإنما جاء ذلك في أعمالهم تبعاً لعنايتهم بالنجوم والأفلاك وتأثيراتها، ومن تفسيرهم لهذه التأثيرات وضعوا ما يشكل رؤية فلسفية في تفسير التاريخ، نضع أهم محاورها في نقاط:

---

(١) جماعة من الفلاسفة عاشوا في النصف الثاني من القرن الرابع للهجرة، العاشر للميلاد، بين البصرة وبغداد، تبادلوا فيما بينهم بسرية تامة رسائل فلسفية بلغت ٥٢ رسالة، عرف منهم خمسة، هم: أبو سليمان محمد بن معشر البستي المقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبو أحمد المهرجاني، وأبو الحسن العوفي، وزيد بن رفاعة. وقيل هو زيد بن عبدالله بن مسعود بن رفاعة، صنف كتابين مستقلين: أحدهما (جوامع اصلاح المنطق) والثاني (أربعون حديثاً). تبدو عقيدتهم الشيعية صريحة في مواضع عديدة من رسائلهم، ولمبالغتهم في التستر ووجود تفسيرات باطنية لبعض الأشياء والمفاهيم، كما في الرسالة الثامنة والاربعين مثلاً، نسبهم البعض إلى الاسماعيلية الباطنية، وعزا البعض تسترهم إلى الحرب المعلنة على الفلسفة في زمانهم واتهام الفلاسفة بالالحاد.

[أبو حيان التوحيدي / المقابسات: ٤٥ ـ ٥١، بطرس البستاني / مقدمة رسائل إخوان الصفا، الدار الاسلامية، د. صابر عبده أبا زيد محمد / فكرة الزمان عند إخوان الصفا: ١٥ ـ ١٦ والفصل الأول، عمر فروخ / إخوان الصفا ـ درس ـ عرض ـ تحليل، علي شلق / العقل العلمي في الاسلام: ٣٢٤، مصطفى غالب / إخوان الصفا، د. فؤاد معصوم / إخوان الصفا فلسفتهم وغايتهم: ٥٤ ـ ٥٨ و٢٧٥ ـ ٢٩٧، د. محمود إسماعيل / إخوان الصفا رواد التنوير في الفكر العربي: ٣٥ ـ ٦٠، محمد لطفي جمعة / تاريخ فلاسفة الأسلام: ٢٥٣، دار العلم للجميع، الذهبي / ميزان الاعتدال ١: ٣٦٤، ابن حجر / لسان الميزان ٢: ٥٠٦ و٥٠٨، الزركلي / الاعلام ٣: ٥٩، عمر رضا كحالة / معجم المؤلفين ٤: ١٩٠ . وانظر رسائل اخوان الصفا، الدار الاسلامية، ٣: ١٥٣، ١٦٥، ١٦٧، ٤٩٣]

(٢) علي شلق / العقل العلمي في الاسلام: ٣٢٤، منشورات جرّوس برس، طرابلس، لبنان، ط ١، ١٤١٣ هـ، ١٩٩٢م.

١ ــ استعدادات الانسان وغاياتها: إن الله تعالى لما خلق الانسان زوّده بثلاثة أنماط من مصادر الاستعدادات لتتنوع قدراته بما يناسب متطلبات الغاية من وجوده، فأيد نفسه ـ أولاً ـ بقوى روحانية سائر الكواكب في الفلك، ليكون ممكناً له قبول سائر الاخلاق وتعلم جميع العلوم والآداب والرياضيات والمعارف والسياسات. ثم مزج فيه جميع الاخلاط، لكي يتهيأ له إظهار جميع الافعال والصنائع العجيبة.

والغرض من هذه كلها هو أن يتمكن الانسان من التشبه بالهه وبارئه، الذي هو ـ أي الانسان ـ خليفته في أرضه، وعامرُ عالمه ..

كما رسم له: الوصايا الناموسية، والرياضيات الفلسفية. كل ذلك كيما تصير نفسه بهذه العناية السياسية والتدبير، ملكاً من الملائكة المقربين، فينال بذلك الخلود في النعيم(١).

فالانسان نفس وجسد، مزود بالقوى النفسية؛ الروحية ـ العقلية، والبدنية المادية، ليؤدي وظيفته في إعمار العالم، الذي استخلفه عليه خالقه، وليؤدي ذلك وفق «السياسة الربوبية» بما تدل عليه الوصايا الالهية، وصولاً إلى الغاية الاخروية.

٢ ــ علة اختلاف أخلاق الناس وتوجهاتهم: يُرجع إخوان الصفا هذه الظاهرة إلى أربعة أسباب، أحدها هو الاصل، والاخرى متفرعة عليه، وهي:

أ ـ اختلاف أخلاط أجسادهم ومزاج أخلاطها.

ب ـ تربة بلدانهم واختلاف أهويتها.

جـ ـ نشوئهم على ديانات آبائهم ومعلميهم ومربيهم.

---

(١) رسائل إخوان الصفا، الرسالة التاسعة ١: ٢٩٧ ـ ٢٩٨، الدار الاسلامية، بيروت، ط ١، ١٩٩٢م.

د ـ موجبات أحكام النجوم في أحوال مواليدهم ومساقط نطفهم. وهذه العلة الاخيرة «هي الاصل، وباقيها فروع عليها»[1].

وبيان ذلك: أن تأثير طبيعة البلدان تابع لهوائها، الذي ينعكس تأثيره على أمزجة الاخلاط، واختلاف أمزجة الاخلاط يؤدي إلى اختلاف أخلاق أهلها وطباعهم وألوانهم ولغاتهم وعاداتهم وآرائهم ومذاهبهم وأعمالهم وصنائعهم وتدابيرهم وسياساتهم، فلا يشبه بعضها بعضاً، بل تنفرد كل أُمة بأشياء لايشاركها فيها غيرها.

فأهل البلدان الحارة يكون الغالب على أمزجة أبدانهم البرودة. وتكون الحرارة هي الغالبة على أمزجة أبدان أهل البلدان الباردة، ذلك «لأن الحرارة والبرودة ضدان لايجتمعان في حال واحدة، في موضع واحد، ولكن متى ظهر أحدهما استبطن الاخر واستجن، ليكونا موجودين في دائم الاوقات، إذ كانت المكوَّنات لاوجود لها ولا قوام إلاّ بهما». هكذا يحمل الشيء نقيضه في داخله، كما يقول الديالكتيك.

ولكل من الطبيعتين ـ الحرارة والبرودة ـ الغالبة على أمزجة الأبدان، تأثيراتها الخاصة، المباينة لنقيضتها، على الأخلاق والطبائع[2].

ولموجبات أحكام النجوم تأثيرات مماثلة لهذا الضرب من التأثير، على الافراد، في مواليدهم، فهناك الأبراج النارية، التي تعكس الحرارة في أمزجة أخلاط الابدان لمن يولدون فيها، وهناك الابراج المائية التي تعكس الرطوبة[3].

ولها بعد ذلك التأثير الأهم والأعم، الذي يجعلها أصلا لكل الاختلافات، إذ بسبب انتقال الكواكب في أدوارها الطويلة «تختلف شعاعاتها على بقاع الأرض وأهوية البلاد،

---

(١) رسائل اخوان الصفا ١: ٢٩٩.

(٢) رسائل اخوان الصفا ١: ٣٠٢ ـ ٣٠٣.

(٣) المصدر نفسه، الرسالة التاسعة ١: ٣٠٤.

ويختلف تعاقب الليل والنهار، والشتاء والصيف، إما باعتدال واستواء، وإما بالزيادة والنقصان، وإفراط الحرارة والبرودة، واعتدال بينهما»[١].

فإذا كان لاختلاف الاهواء تأثيره المذكور، فإن حركة الكواكب هي العلة في اختلاف أهواء البلدان نفسها[٢].

ويبقى لحركة الكواكب هذه ـ في أدوارها الطويلة ـ تأثيره الأعم، والذي سيأتي ذكره في موضع آخر.

٣ ـ علل الحوادث في الكون: إن كل الحوادث التي تكون في عالم الكون والفساد هي تابعة لدوران الفلك، وحادثة عن حركات الكواكب ومسيرها في البروج، وقرانات بعضها مع بعض.

فمن الادوار والقرانات ما هو طويل وما هو قصير ..[٣]

فما كان من الحوادث سريع النشوء، قليل البقاء، سريع الفساد؛ فذلك عن حركة في الفلك سريعة، قصيرة الزمان، قريبة الاستئناف.

وما كان من الحوادث بطيء النشوء، طويل الثبات، بطيء البلى؛ فذلك عن حركة بطيئة، طويلة الزمان، بعيدة الاستئناف[٤].

وبهذا تكون «الادوار، والاكوار، والقرانات» هي علل الحوادث في الكون. ومن هنا صارت هذه الحركات مصدر الاستدلال على الحوادث في الكائنات.

---

(١) المصدر نفسه، الرسالة السادسة والثلاثون ٣: ٢٦٧.

(٢) يراجع أيضاً: المصدر نفسه ـ الرسالة الرابعة ـ ١: ١٧٩.

(٣) المصدر نفسه ٣: ٢٥٠، والمراد بالادوار ـ كما في الصفحة نفسها ـ ادوار الكواكب السيارة والثابتة في البروج. ولها «أكوار» وهي استئنافات الكواكب في أدوارها وعودتها إلى مواضعها مرة بعد أخرى. و«القرانات» هي اجتماعات الكواكب في درج البروج.

(٤) المصدر نفسه، الرسالة السادسة والثلاثون ٣: ٢٥٣.

ومن أهم الحوادث الكبرى التي يُستدل عليها بهذه الحركات:

أ ـ الملل والدول؛ يستدل عليها من القرانات الكبار، التي تكون في كل ألف سنة تقريباً مرة واحدة.

ب ـ تنقّل المملكة من أمة إلى أُمة، أو من بلد إلى بلد، أو من أهل بيت إلى أهل بيت آخر؛ ويستدل عليها من القرانات التي تكون في كل ٢٤٠ سنة مرة واحدة.

جـ ـ تبدل الاشخاص على سرير الملك، وما يحدث بسبب ذلك من الحروب والفتن؛ ويستدل عليها من القرانات التي تكون في كل عشرين سنة مرة واحدة[(١)].

د ـ الحوادث التي تحدث في كل سنة، كالخصب والجدب، والغلاء والرخص، والوباء والموت والقحط ونحوها؛ ويستدل على حدوثها من تحاويل سنيّ العالم التي عليها تؤرخ التقاويم.

وهكذا تكون الحوادث، الصغيرة منها والكبيرة، إنما تحدث بتأثير دوران الفلك، وقد تكون الصغرى منها هي الاسباب المباشرة للحوادث الكبرى، فإنّه «بسبب انتقال الكواكب في أدوارها الطويلة، تختلف شعاعات الكواكب على بقاع الأرض وأهوية البلاد ... ويكون هذا أسباباً وعللا لاختلاف أحوال أرباع الأرض وتغيرات أهوية البلاد والبقاع وتبدلها بالصفات من حال إلى حال ... ويصير بهذه العلل والاسباب زوال الملك والدول، وانتقاله من قوم إلى قوم، وتغيرات العمارات من ربع إلى ربع آخر... وتكون هذه بموجبات أحكام القرانات الكائنة في الوقت والزمان»[(٢)].

وفي صورة أكثر وضوحاً لهذا التأثير المتسلسل، يقول إخوان الصفا: إنه مع حركة خاصة من حركات المريخ في أدواره وقراناته ـ مبيّنة في محلها عندهم ـ يظهر النمو والنضج في المعادن والنباتات والحيوانات، وتظهر الدولة في بعض الامم، وتزداد قوة

---

(١) المصدر نفسه ٣: ٢٦٦.

(٢) المصدر نفسه ٣: ٢٦٧.

بعض السلاطين. وحتى إذا تخلل ذلك شيء من الفساد الناتج عن الحروب وزوال بعض الدول، فإنه في جنب ما يكون عند هذه الحركة من الخير في العالم شيء يسير.

ونحو هذا التأثير يحدث مع بعض حركات زحل، ولبقية الكواكب تأثيرات مغايرة، فبعضها مؤذن بالخراب والفساد وزوال الدول والممالك وكثرة الحروب، وهكذا[1].

٤ ـ **النظام الدوري للكائنات:** إن كل كائن في العالم له أربع مراحل متباينة:

أ ـ ابتداء كون الوجود.

ب ـ زيادته ونموه وارتقاؤه إلى نهايته.

جـ ـ توقفه وانحطاطه ونقصه.

د ـ بواره وعدمه.

والذي يفسر هذه الادوار، ابتداؤها وتعاقبها، هي نظرية (الادوار والاكوار والقرانات) فقط؛ فعلة ذلك أن كل شيء في الفلك له حركة دائرة تخصه، وأن هذه الحركة لها أربع أحوال: صعود من الحضيض، فصعود إلى الاوج، ثم هبوط من الاوج، وأخيراً هبوط إلى الحضيض[2].

هذا القانون يخضع له كل شيء في الكائنات في ما هو دون الافلاك التي بتأثيرها تحدث هذه الحركة الدورية. فمما يخضع لهذا القانون إذن الدول والممالك الكبرى أيضاً، فهي تمر بمثل هذه الادوار الاربعة، تباعاً، حتى تفنى لتظهر مكانها، أو في مكان آخر، دولة جديدة في دورها الأوّل. وكل ذلك بموجبات أحكام القرانات ـ:

«إن كل دولة لها وقت منه تبتدئ، وغاية إليها ترتقي، وحد إليه تنتهي، فإذا بلغت

---

(١) المصدر نفسه ٣: ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

(٢) المصدر نفسه ٣: ٢٥٩.

أقصى غايتها تسارع إليها الانحطاط والنقصان، وبدا في أهلها الشوم والخذلان، واستأنف الاخرون القوة والنشاط والظهور»[1].

فإذا كان لكل دولة هذه الادوار الاربعة: ظهور، فارتقاء، فانحطاط، ثم زوال، فإن زوالها لا يكون إلى مصحوباً باستهلال الدور الأول من أدوار دولة جديدة، قادمة تأخذ محلها في حركة التاريخ، إما في مكانها، أو في مكان آخر. وهكذا يكون انتقال الدولة والملك «في كل دهر وزمان، ودور وقران، من أُمة إلى أمة، ومن أهل بيت إلى أهل بيت، ومن بلد إلى بلد»[2].

ومن مزايا هذا التفسير الدوري أنه يجعل التنبؤ بالمستقبل أمراً ميسوراً، بل في غاية الوضوح، ولايفوت إخوان الصفا ذلك، خصوصاً وهم يترقبون زوال الدولة التي اضطهدت الفلسفة وأُرغموا هم فيها على التستر، لأي سبب كان. فتنبئوا وفقاً لهذه النظرية بقرب زوالها: «وقد نرى أنه قد تناهت(٣) دولة أهل الشر، وظهرت قوتهم وكثرت أفعالهم في العالم في هذا الزمان ـ القرن الرابع الهجري ـ وليس بعد الزيادة إلاّ الانحطاط والنقصان، ولابد من كائن قريب وحادث عجيب فيه صلاح الدين والدنيا»[4].

يبدو من هذا أن إخوان الصفا قد استدلوا على وقت انقضاء الدولة العباسية من القرانات التي تكون في كل ٢٤٠ سنة مرة واحدة، وهي القرانات التي يستدل بها على انتقال الدولة والملك من امة إلى امة، أو من بلد إلى بلد، أو من أهل بيت إلى أهل بيت، كما تقدم. وعلى هذا «فإن الدولة العباسية التي تأسست سنة ١٣٢ ستزول بعد ٢٤٠ سنة، أي في حدود سنة ٣٧٢ هـ»[5] وهو زمن إخوان الصفا. غير أن هذا لم يتحقق،

---

(١) المصدر نفسه، الرسالة الرابعة ١: ١٨٠ ـ ١٨١.

(٢) المصدر نفسه، الرسالة الثامنة والاربعون ٤: ١٨٧.

(٣) أي بلغت أوج قوتها.

(٤) رسائل إخوان الصفا، الرسالة الرابعة، ١: ١٨١، مصطفى غالب / إخوان الصفا: ١٠ ـ ١١ عن الرسالة الجامعة، لاخوان الصفا.

(٥) د. فؤاد معصوم / إخوان الصفا، فلسفتهم وغايتهم: ٣٣٤، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط١، ١٩٩٨م.

وإنما كان ذلك هو بداية عصر الانحطاط الذي تحدث المسعودي سابقاً عن معالمه. وقد امتد هذا العصر في الدولة العباسية قرابة القرنين أو يزيد. أما نهايتها فلم تكن بظهور «دولة أهل الخير» بل بظهور دولة التتر والمغول في الشرق، ودولة المماليك في الغرب من العالم الاسلامي.

وحسب إخوان الصفا أنهم وضعوا أساساً للتنبؤ بالمستقبل في التاريخ، بناء على نظرية الدورة الحضارية التي قالوا بها.

وقد زاد إخوان الصفا في هذه النظرية، إضافة إلى التفسير النجومي، نظريتهم في أن هذا التعاقب الدوري إنما يكون تعاقباً بين دولة أهل الخير، ودولة أهل الشر، قياساً على تعاقب النهار والليل، والحر والبرد: «وذلك أن الزمان كله نصفان؛ نصفه نهار مضيء، ونصفه ليل مظلم، وأيضاً نصفه صيف حار، ونصفه شتاء بارد، وهما يتداولان في مجيئهما وذهابهما، كلما ذهب هذا رجع هذا... فهكذا حكم الزمان في دولة أهل الخير ودولة أهل الشر؛ تارة تكون الدولة والقوة وظهور الافعال في العالم لأهل الخير، وتارة تكون الدولة والقوة وظهور الافعال في العالم لأهل الشر، كما ذكر الله عزّ وجلّ، قال: ﴿وتلك الايام نداولها بين الناس﴾»[1].

أما النظرية الدورية هذه في تفسير نشوء الحضارات واختفائها فهي من النظريات القديمة، التي عاودت الظهور على أيدي إخوان الصفا، وقال بها غير واحد من فلاسفة اوربا الحديثة، من بينهم: فيكو (١٧٤٤ م)، وشارل فردريك كروز (١٨٣٢ م)، ويوحنا جويرس (١٨٤٨ م)، وأخيراً اشبنجلر (١٩٣٦)، وإنّما وقع الاختلاف في التمثيل، وفي التفسير، وهو العنصر الاهم الذي يعطي هذه النظرية قيمتها، والذي بدونه لاتتجاوز قدر الملاحظة العامة للظواهر التاريخية.

وقد فسرها إخوان الصفا بالأدوار والاكوار والقرانات وموجباتها.

---

(١) رسائل إخوان الصفا، الرسالة الرابعة ١: ١٨١.

غير أنه ثمة ناحية مهمة في نظرية إخوان الصفا ما تزال خفية، ولم تعط حظها من الاهمية، مع الشبه الكبير بينها وبين نظرية هيجل، هذا ما توضحه الفقرة الآتية من كلام إخوان الصفا:

٥ ـ **القوة النفسانية**: القوة النفسانية عند إخوان الصفا صادرة بواسطة الفيض عن العقل الفعال، وهي التي ستكون مسؤولة عن الكائنات في الكون، يقول إخوان الصفا:

«سرت القوة النفسانية في الجسم، الذي هو العالم بأسره، بعد كونها لا سريان لها، وكانت ذات فكر وتخيّل، فأرادت أن تكون ذات منّة وتفضّل، وأن تكون رياسة ونفاسة، وأن تكون مفيدة ... فلما سارت أفلاك العالم، وسارت أملاكه، وزهرت كواكبه، وبدت عجائبه، أقبلت ـ هذه القوة النفسانية ـ تمثل فيه ما كان متمثلا فيها، وتخرجه من القوة إلى الفعل، ومن المعقول إلى المحسوس ..»[1]. وكأننا في هذا النص أمام واحد من أهم مصادر هيجل في نظريته عن الروح المطلق وتجلياته في العالم.

بل سنقترب أكثر من رؤية هيجل وهو يتحدث عن تعبير الروح عن حريتها وهي تتجسد في الكون، عندما نقرأ رؤية إخوان الصفا في أن القوة النفسانية تحقق لنفسها الاكتمال بإخراج ما في قوتها من الحكمة والصنائع إلى الفعل والظهور.

فما تتمتع به الكواكب والافلاك من تأثيرات إنّما هو بفعل هذه القوة النفسانية التي سرت بها، وما هذه التأثيرات إلاّ تحولات من القوة إلى الفعل وتجليات لما زخرت به تلك القوة النفسانية من استعدادات كانت كامنة فيها قبل سريانها في العالم[2].

أما كيف تكتسب هذه الحركة ديمومتها، لكي تستمر تلك التحولات والتجليات الظاهرة في العالم؟ فإنا نجد توضيحه عند ابن سينا، توضيحاً يكاد يكون جدل هيجل نسخة منقولة عنه.

---

(١) رسائل إخوان الصفا، الرسالة الحادية والثلاثون ٣: ٨٨.

(٢) المصدر نفسه، الرسالة التاسعة والعشرون ٣: ٣٦.

يقول ابن سينا: «لما كانت النفس الفلكية متحركة نحو الكمال الاول، وهو المفارق الـذي يستمد تعقل الاشياء من عقل فعال؛ ولم يكن ذلك الكمال مما يُبلَغ بالحركة، صار كل حد ينتهي إليه في الحركة علةً لأن يطلب حداً آخر، وكذلك إلى ما لا نهاية. فكل حركة تُحدث نسبة في البعد عن الغاية، ينبعث لها، ولم يقف عندها، بل يطلب نسبة أُخرى، فتكون النسبة الأولى علّة للثانية، فلا يزال يطلب نسبة ويطلب وضعاً ثانياً»[1]. «أي أن يحصل تصور لأمر ما، فيستمر ذلك التصور دائماً، ويحدث عن ذلك التصور حركة، فتستمر تلك الحركة، لكن لا يزال يتجدد تصور بعد تصور، يحدث عنه حركة بعد حركة، إلى أن ينتهي إلى الغاية المقصودة بالتصور. فيكون كل تصور متقدم علة لوجود التصور الذي بعده، على الترتيب السببي المسببي»[2].

ويعزز استنتاجنا هذا التاطبق بين فكرة إخوان الصفا وبين فكرة هيجل، ما لاحظه هنري كوربان من أن مبدأ «الروح الكوني المطلق» عند هيجل لا يختلف جوهرياً عن مبدأ «العقل الفعال» عند ابن رشد[3]. ولو أنه أراد مقارنة مبدأ هيجل بمبدأ إخوان الصفا، المتقدمين على ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) زماناً، للاحظ الشيء نفسه.

وبهذا تكتسب رؤية إخوان الصفا في تفسير الحوادث والكائنات بعداً فلسفياً مهماً، يرتفع بها عن حدود تقديرات المنجمين وحساباتهم، إلى آفاق الفلاسفة الذين أعطوا حتى لموجبات القرانات هذه جذورها الفلسفية.

٦ ــ نظرية الادوار، والجبرية: إن كل شيء حتى الآن في هذه النظرية يوحي بالجبرية التامة في ما يتصل بالحوادث والكائنات، فكل شيء يعود في النهاية إلى موجبات القرانات، وتعود هذه الاخيرة إلى القوة النفسانية التي سرت فيها، وانبعثت تمثل في العالم ما كان متمثلا فيها.

---

(١) ابن سينا/ التعليقات: ١٠٤، تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي، طبعة بالاوفست د.ت.

(٢) ابن سينا/ التعليقات: ١٦٣.

(٣) حسين هنداوي / التاريخ والدولة ما بين ابن خلدون وهيجل: ١٠٩، دار الساقي، بيروت، ط ١، ١٩٩٦م.

لقد تنبه إخوان الصفا إلى هذه النتيجة، وحاولوا التخلص منها، بناءً على عقيدتهم في خلاف القول بالجبر وخلق الافعال. فبثوا شروحاً وتعليقات متعددة تدفع هذه الشبه عنهم، أو هذا التوهم الذي يقع فيه الناظر في فلسفتهم. فجعلوا موجبات القرانات كلها، سواء الدالة على قوة النحوس وفساد الزمان، أو الاخرى الدالة على قوة السعود واعتدال الزمان، جعلوا «كل ذلك بأمر بارئها، على حسب أفعال العباد من الخير والشر، جزاءً لأعمالهم»[1].

ولهذه القضية شطران: مايتعلق بالله تعالى، ومايتعلق بالعباد.

والشطر الأوّل يبدوا أكثر وضوحاً عند إخوان الصفا، فمن اليسير تنزيه الباري عن الشرور، ونسبة الخيرات إليه مباشرة: «إن الخيرات التي تنسب إلى سعود الفلك، هي بعناية من الله تعالى وقصد منه لاشك فيه .. أما الشرور التي تنسب إلى نحوس الفلك، فهو عارض لا بالقصد»[2]. فنزول الامطار ـ مثلا ـ هو خير لاشك فيه، غير أنه قد تترتب عليه شرور ظاهرة، كتضرر الضعفاء بخراب بيوتهم الضعيفة وتعطيل بعض شؤونهم، لكن هذه الشرور عارضة وليست داخلة في القصد من فعل الخير الصادر عنه تعالى.

أما ما يتعلق بالعباد، فهو وإن حاولت هذه الفلسفة تفسيره تفسيراً معروفاً في بعض المدارس العقائدية الاسلامية، المخالفة للجبرية، إلاّ إنه بقي في جزء منه يعتريه الغموض.

فمن ناحية، إنه «ليس أحد من المخلوقين بقادر على شيء، إلاّ ما أقدره الله عليه». لكن هذا لايعني الجبر إطلاقاً، فإنّ «إقدار الله القادرين وتقويته الأقوياء وتيسير الامور، ليس بمجبر لأحد منهم على فعل من الافعال، ولا عمل من الاعمال، ولا تركه»[3].

وقد يكون هذا واضحاً، بمعنى أن الله تعالى أقدر الانسان بما أودع فيه من القدرة

---

(١) رسائل إخوان الصفا، الرسالة السادسة والثلاثون ٣: ٢٦٧.

(٢) المصدر نفسه، الرسالة الثانية والاربعون ٣: ٤٧٤.

(٣) المصدر نفسه: ٤٩٩.

على الفعل، فلا يفعل إلاّ ما أودع الله فيه القدرة على فعله، أو تركه، دون أن يكون بالجبر منه تعالى لعباده بالفعل أو الترك، فالانسان هنا هو الخالق لأفعاله، كما هي عقيدة المعتزلة والشيعة. وكل ما يحدثه الانسان من فعل أو ترك فإنّه في علم الله تعالى: «فلا تظنّ أنه قد يقع من أحد فعل، ولا يُيسّر له عمل ولاترك شيء مما هو مندوب إليه، إلاّ ما قد سبق له في علم الله، الذي يسمى القضاء المبرم والقدر المحتوم، اللذين هما موجبات أحكام النجوم وتأثيرات الاشكال الفلكية»[1].

النظرية منسجمة، فموجبات أحكام النجوم لاتفارق موقعها، فهي اللوح الذي ارتسمت عليه أنباء القضاء المبرم والقدر المحتوم، فموجباتها كائنة لامحالة، في أفعال الانسان وتروكه، كما في تبدل الدول والممالك، وهذا هو المراد بالقضاء والقدر، عند إخوان الصفا، وهو في علم الله تعالى ومشيئته. إلى هنا قد لانجد جديداً سوى تفسير القضاء والقدر بموجبات أحكام النجوم، وهذه هي خصوصية هذه الفلسفة.

إلاّ أن ما نسأل عنه، مما بقي الغموض يعتريه، هو كيف إذن يكون ترتب السعود والنحوس على أساس أفعال العباد جزاءً لأعمالهم، إذا كان كل شيء راجع إلى موجبات أحكام النجوم، حتى اختلاف الناس في ميولهم إلى أصناف المعارف والصنائع والتجارات والاعمال وتصاريفهم في الامور[2]. والنجوم دائرة في أفلاكها بما سرى فيها من القوة النفسانية، وأن دورانها هذا هو الذي سيحدد كل الحوادث والكائنات في عالم الكون والانسان؟ هذا ما لانستطيع أن نجد له جواباً شافياً منسجماً مع هذه النظرية.

نعم إنهم كانوا قد ركزوا على قدرة الانسان على التغيير: «يجب على الانسان العاقل أن يتفقد أحواله وأخلاقه وسيرته وعاداته واعتقاداته ويستبصر، فيترك ما كان فاسداً

---

(١) المصدر نفسه ٣: ٥٠٠.

(٢) المصدر نفسه، الرسالة الثانية والاربعون ٣: ٥٣٢ ـ ٥٣٣.

رديئاً» وأن لايتعلل بالعادات والطبع المركوز: «ولايتكلم على العادات الجارية، ولايحتج بالطبع المركوز، بل يجتهد وينظر ويميز ويبحث، فإنّ الله مابعث الحكماء والرسل والانبياء إلاّ لاصلاح الامور الفاسدة النابتة مع الطبائع الرديئة والعادات الجارية»[1].

لكن أخلاق الناس هذه وأساليبهم في تصرفاتهم، هل ستؤثر هي على الادوار والاكوار والقرانات فتغير من موجبات أحكام النجوم؟

ومهما كان فقد حاول إخوان الصفا إضفاء الصبغة الاسلامية على فلسفتهم هذه، في سائر أبعادها، وكذا وصفهم أبوحيان التوحيدي، إذ قال: ظنوا أنه يمكنهم أن يدسوا الفلسفلة، والموسيقى، والمنطق، في الشريعة، ويربطوا الشريعة بالفلسفة[2].

وهذه خصلة صريحة في منهج إخوان الصفا، فهم يرون «أن العلوم الحكمية، والشريعة النبوية، كلاهما أمران إلهيان، يتفقان في الغرض المقصود منهما، الذي هو الاصل، ويختلفان في الفروع»[3].

لكن مع ذلك ترى إخوان الصفا ينتقدون الفلسفة والفلاسفة ويحذرون من تقليد آرائهم، فيقولون: «ولا تقلّد أقاويل الفلاسفة المختلفي الآراء، المتناقضي الاقاويل»[4].

وإنما ينبغي اتباع الشرائع السماوية: «فكيف يرضى العاقل عن أسرار كتب الفلاسفة مع اختلافهم، ويعرض عن البحث وعن معرفة أسرار كتب الانبياء (عليهم السلام) مع اتفاقهم»[5]؟

---

(١) رسائل إخوان الصفا ٣: ٥٣٤.

(٢) أبو حيان التوحيدي / المقابسات: ٤٧، دار سعاد الصباح، ط ٢، ١٩٩٢ م.

(٣) رسائل إخوان الصفا، الرسالة الثامنة والعشرون ٣: ٣٠.

(٤) رسائل إخوان الصفا، الرسالة الثامنة والاربعون ٤: ١٧٩.

(٥) رسائل إخوان الصفا ٤: ١٨٠.

والتوفيق بين الوجهتين يقتضي القول بأن إخوان الصفا لم يحذروا من الفلسفة ذاتها، وإنما من الآراء الفلسفية المختلفة، وربما المتناقضة أحياناً في الموضوع الواحد. وهذا بدوره يشير إلى أنهم أرادوا بهذا دعوة أصحابهم خاصة إلى اعتماد فلسفتهم هم، القائمة على البحث وليس على التقليد، كي يجنبوهم الاضطراب والتشويش الذهني.

هذه هي زبدة الآراء الفلسفية لاخوان الصفا في ما يتعلق بحركة التاريخ، وتعاقب الامم والممالك والحضارات. وإن كان لهم حديث عن دولة أهل الخير، كيف تكون بدايتها، فهو حديث أخلاقي نظري، إذ «إن دولة أهل الخير يبدأ أولها من قوم علماء حكماء وأخيار فضلاء يجتمعون على رأي واحد، ويتفقون على مذهب واحد ودين واحد، ويعقدون بينهم عهداً وميثاقاً أن لا يتجادلوا، ولا يتقاعدوا عن نصرة بعضهم بعضاً، ويكونوا كرجل واحد في جميع امورهم، وكنفس واحدة في جميع تدبيرهم في ما يقصدون من نصرة الدين وطلب الاخرة، لا يبغون ـ سوى وجه الله ورضوانه ـ جزاءً ولا شكوراً»[1].

أما مدينتهم الفاضلة، فهي ليس حتى على غرار مدينة أفلاطون، فهي مدينة «روحانية... لا ينبغي أن تكون على الأرض... ولا في الماء... ولا في الهواء، لكيلا يصل إليها دخان المدن الجائرة... ولتكون مشرفة على سائر المدن». فهم ينفون عنها الأركان الأربعة [التراب، والماء، والهواء، والنار] لتكون مدينة روحانية خاصة بأتباعهم، الذين يتوزعون على أربع مراتب، أعلاها «مرتبة الالهيين ذوي المشيئة والارادة» وأدناها «مرتبة أرباب الاركان الاربعة، ذوي الصناعات»[2]. فهو حديث أخلاقي يراد منه أن النفس ينبغي أن تكون مشرفة على سائر تلك الاركان والقوى التي تمت إليها بصلة[3].

(١) رسائل إخوان الصفا، الرسالة الرابعة ١: ١٨١ ـ ١٨٢.

(٢) المصدر نفسه، الرسالة الثامنة والاربعون ٤: ١٧١ ـ ١٧٢.

(٣) د. فؤاد معصوم / إخوان الصفا، فلسفتهم وغايتهم: ٢٢١.

ـ يتلخص من كل هذا أن أهم ما قدمه إخوان الصفا في ميدان فلسفة التاريخ هو نظريتهم في دورة الحضارات، التي جاءت عندهم نظرية متكاملة؛ في صورتها، وفي تفسيرها الفلسفي، وفي تفصيلها، وتطبيقاتها، فلا تنهي مملكة من الممالك دورها الاخير حتى تكون مملكة اخرى جديدة قد استأنفت الدور لتشغل مكانها في التاريخ. وهذا بدوره مكنهم من التأسيس لفكرة التنبؤ بمستقبل التاريخ.

وإذا كانوا قد شاركوا المسعودي في مبدأ تأثير العامل البيئي، الموقع والهواء، على الإنسان وأنماط الحياة، فذلك لان الاثنين قد استفادا هذه الفكرة من مصدر واحد، وإن عادوا فاختلفوا عنه في تصوير كيفية تأثير ذلك العامل وفي تفسيره، فذلك لاختلاف المؤرخ الجغرافي [المسعودي] الذي يتابع البيئة وظواهر التاريخ المتصلة بها، عن الفيلسوف [اخوان الصفا] الذي بقي متمسكاً برؤية الفلسفة القديمة، منذ أفلاطون وأرسطو، التي جعلت الافلاك، بعد العقول، هي الوسائط في الخلق والحدوث والتدبير.

لكن مزيّة أخرى ظهرت في فكر إخوان الصفا عندما نقلوا تلك الفكرة الفلسفية القديمة إلى الصيرورة التاريخية، ليخرجوا بالنظرية التي أوجزها هيجل في ما بعد بمقولته الشهيرة: «العقل يحكم التاريخ».

٤ ـ مسكويه (ت ٤٢١ هـ ، ١٠٣٠ م)[1]:

الحكمة والتاريخ يجتمعان عند مسكويه كأوضح ما يكون، كما اجتمعا في ذهنه حكيماً ومؤرخاً. فالتاريخ يعني الحكمة، ويصنع الانسان الحكيم، والملك الحكيم، والسياسة الحكيمة. ففي التاريخ يكتشف المؤرخ الحكيم مصدر هذه الحكمة، ويكتشف فيه الاثر الواقعي لتطبيقات الاخلاق، بمراتبها المختلفة.

قصر مسكويه اهتمامه في التاريخ على «ما تستفاد منه تجربة في امور لاتزال يتكرر مثلها»[2]. فالحاضر هو الغرض من النظر إلى الماضي، ووقائع التاريخ إنما هي تجارب يستلهم منها الانسان المعاصر الدروس والعبر لبناء الحاضر.

وهذه النظرة إلى التاريخ قائمة على أساس مفهوم «العبرة» الفلسفي، ومفاده عند مسكويه: أن «أمور الدنيا متشابهة، وأحوالها متناسبة، فصار جميع ما يحفظه الانسان من هذا الضرب كأنه تجارب له وقد دُفع إليها واحتنك بها، وكأنه قد عاش ذلك الزمان كله، وباشر تلك الاحوال بنفسه، واستقبل أموره استقبال الخَبر، وعرفها قبل وقوعها، فأعد لها أقرانها وقابلها بأشكالها ... وشتان بين من كان بهذه الصورة وبين من كان غراً

(١) أحمد بن محمد بن يعقوب الرازي، المولود بالري حدود سنة ٣٢٥ هـ ، أو قبل ذلك، وهو عالم موسوعي، برع في الفلسفة وفلسفة الاخلاق، حتى عرف بالمعلم الثالث، وله تقدم واسع في الطب والرياضيات والادب والبلاغة والشعر، علاوة على علم التاريخ، الذي عدّ واحداً من أئمته، من خلال كتابه الشهير «تجارب الامم». عمل خازناً لمكتبة ابن العميد وزير ركن الدولة البويهي منذ سنة ٣٥٣ وحتى ٤٠٣ هـ ، له مصنفات عديدة في الفلسفة والأخلاق والطب والادب وغيرها، توفي باصفهان سنة ٤٢١ هـ .

[معجم الادباء٥: ١٧، الوافي بالوفيات٨: ١٠٩، تتمة يتيمة الدهر: ٩٨، فرانز روزنتال/ علم التاريخ عند العرب: ١٩٦، البارون كارادوفوا/ مفكروا الاسلام: ١٠٥، د. عبد العزيز عزت/ ابن مسكويه وفلسفته الاخلاقية ومصادرها، القاهرة ١٩٤٦، د. عبد الرحمن بدوي/ مقدمة (الحكمة الخالدة) لمسكويه ـ القاهرة ١٩٥٢، د. شاكر مصطفى / التاريخ العربي والمؤرخون ٢: ٩٥، الاعلام ١: ٢١١، محسن مهاجر نيا / الفكر السياسي لمسكويه الرازي، ترجمة حيدر حب الله، بيروت ٢٠٠٤].

(٢) مسكويه (تجارب الامم ١: ١ (مقدمة مسكويه)، تحقيق د. أبو القاسم إمامي، طهران، ١٩٨٧.

غَمراً لايتبيّن الامر إلاّ بعد وقوعه، يحيّره كل خطبٍ يستقبله، ويدهشه كل أمر يتجدد له»[1].

وتكمن أهمية ذلك في أنه يمكّننا من اكتشاف السبل التي تقود إلى صلاح الاجتماع الانساني وعمران البلدان، ومعرفة الاساليب والادواء التي تؤدي إلى خراب الدول وتدهور الاحوال الاجتماعية، إذ إن أهم تجارب التاريخ تتمثل في «ذكر مبادئ الدول ونشأة الممالك، وذكر دخول الخلل فيها بعد ذلك، وتلافي من تلافاه وتداركه إلى أن عاد إلى أحسن حال، وإغفال من أغفله واطّرحه إلى أن تأدّى إلى الاضمحلال والزوال ... والسياسات في عمارة البلدان، وجمع كلمة الرعية ..»[2] وما إلى ذلك مما يتعلق بفنون السياسة والادارة. وكل هذه الفنون إنما تتفرع عن الاخلاق الفاضلة أو الاخلاق الضالة التي تجد في التاريخ طريقها للتطبيق.

فكون التاريخ مسرحاً للتجارب البشرية، يعني عند حكيم الاخلاق؛ أن التاريخ هو المحل الذي تنعكس فيه، أو تتحقق فيه، الفضائل أو النواقص المحددة في علم الاخلاق، والتي يؤدي تراكمها إلى تحقق المدينة الفاضلة، أو المدينة الضالة.

«وهذا يعني أن الحكمة والتاريخ شيئان متلازمان بشكل صميمي، وكلاهما بحاجة للاخر، ولايستطيع أن يستغني عنه، فالحكمة هي التي تحدد السلوك التالي الذي ينبغي أن يتّبع، ولكن التجربة الحية للناس العائشين في المجتمع تثبت أنهم لا يتقيدون بهذا السلوك جميعاً بنفس الدرجة، فقد ينحرفون عنه قليلا أو كثيراً، وقد يلتزمون به، وفي الحالة الاخيرة ينتجون الاعمال الحضارية (أي العمارة والآثار بحسب لغة مسكويه) وأما إذا ما انحرفوا عن السلوك المستقيم فإنهم ينتجون الكوارث من كل نوع»[3].

---

(١) المصدر نفسه ١: ٢.

(٢) المصدر نفسه ١: ١ ـ ٢.

(٣) محمد أركون / نزعة الأنسنة في الفكر العربي ـ جيل مسكويه والتوحيدي: ٥٦٩، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط ١، ١٩٩٧.

وبهـذه الفلسفة العملية في التوحيد بين الاخلاق والسياسة من خلال متابعة التجارب البشرية، يتجاوز مسكويه الأُطر النظرية للسياسة المدنية، ويدخل في صميم فلسفة التاريخ، ليكون التاريخ الممثل في تجارب البشرية هو «طريق التأمل النظري والتدبر العقلي»[1] في القيم العملية للاخلاق التي وجدت طريقها للتطبيق عبر تلك التجارب.

الاطار النظري لفلسفة مسكويه في التاريخ:

إذا كان مسكويه قد اقتصر في كتابة التاريخ على ذكر التجارب البشرية التي يمكن الافادة منها في الحاضر، فإنّه في مباحثه الاخلاقية يعالج بعمق ودقة الكثير من قوانين الحياة الاجتماعية وطبيعة حركة التاريخ، مما يمكن تبويبه على النحو الآتي:

اولاً ـــ أسباب الاجتماع الانساني:

يضع مسكويه تفسيراً فلسفياً واضحاً ومتكاملا لتكون الاجتماع الانساني، ويعزوه إلى أسباب تتوزع بين «الطبيعي» وبين «الضروري»، وهذه الاسباب هي:

١ ـ الطبع المدني للانسان: يؤكد مسكويه هذه النظرية بعبارات متعددة، فالانسان «مدني بالطبع»[2] وهو «آنس بالطبع، وليس بوحشيّ ولا نفور»[3]. وهذا الطبع يدفعه نحو الاجتماع والانس بأخيه الانسان. فكونه مدنيّ بالطبع يعني أنه «محتاج إلى مدينة فيها خلق كثير لتتم له السعادة الانسانية، فكل انسان، بالطبع وبالضرورة، يحتاج إلى غيره»[4].

٢ ـ الحاجة الطبيعية: كالاهتداء إلى الغذاء والرياش وغيرهما من حاجات بدنه، التي يحتاج فيها إلى معاونة غيره، لذا كان التعاون واجباً بالضرورة، والاجتماع الكثير طبيعياً

---

(١) د. شحادة علي الناطور/ تاريخ صدر الاسلام وفجره: ٥٨، الكلية الجامعية للعلوم التربوية، عمان، ١٩٩٥.

(٢) مسكويه / تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق: ٤٩، ١١٠، ١٣٨.

(٣) المصدر نفسه: ١٢٨.

(٤) المصدر نفسه: ٤٩.

في بقاء الواحد، ومن هنا «وجب لذلك أن يتمدن الناس، أي يجتمعوا ويتوزعوا الاعمال والمهن، ليتم من الجميع هذا الشيء المطلوب»[1].

٣ ـ تحصيل الفضائل والكمالات: يختلف مسكويه مع الفلاسفة القائلين بالخلق الطبيعي الذي لايمكن أن يتغير، ويذهب إلى إمكان الانتقال إلى خلق آخر بالتأديب والمواعظ، إن سريعاً أو بطيئاً، «أما قولنا إن الخُلق طبيعي، فهو يعني أننا مطبوعون على قبول الخُلق». ويستدل لإمكان التغير في الخلق بأدلة عديدة: «لانا نشاهده عياناً، ولأن الرأي الأول يؤدي إلى إبطال قوة التمييز والعقل، وإلى رفض السياسات كلها وترك الناس همجاً مهملين، وإلى ترك الاحداث والصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولاتعليم، وهذا ظاهر الشناعة جداً»[2]. ويستدل عليه أيضاً «من الشرائع الصادقة التي هي سياسة الله لخلقه»[3].

والخلاصة «أن وجود الجوهر الانساني متعلق بقدرة فاعله وخالقه تبارك وتقدس اسمه تعالى، فأما تجويد جوهره فمفوض إلى الانسان، وهو معلق بإرادته»[4].

أما السبيل إلى ذلك فهو غير ممكن إلاّ بالانس والاجتماع الانساني، فالانسان «لايكتفي بنفسه في تكميل ذاته، ولابد له من معاونة قوم كثيري العدد حتى يتم به حياته طيبة، ويجري أمره على السداد ... فهو لذلك مضطر إلى مصافاة الناس ومعاشرتهم العشرة الجميلة، ومحبتهم المحبة الصادقة، لأنهم يكملون ذاته ويتممون إنسانيته»[5]. ذلك أنه: «لما كانت الخيرات الانسانية وملكاتها التي في النفس كثيرة، ولم يكن في طاقة الانسان الواحد القيام بجميعها، وجب أن يقوم بجميعها جماعة كثيرة

---

(١) مسكويه / الهوامل والشوامل: ٣٤٦ ـ ٣٤٧، تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر، القاهرة، ١٣٧٠ هـ ، الفوز الاصغر: ٦٣، بيروت ١٣١٩ هـ .

(٢) تهذيب الاخلاق: ٥١.

(٣) تهذيب الاخلاق: ٥٣.

(٤) المصدر نفسه: ٥٧.

(٥) المصدر نفسه: ٤٩.

منهم، ولذلك وجب أن تكون أشخاص الناس كثيرة، وأن يجتمعوا في زمان واحد على تحصيل هذه السعادات المشتركة، لتكميل كل واحد منهم بمعاونة الباقين له، فتكون الخيرات مشتركة والسعادة مفروضة بينهم، فيتوزعونها حتى يقوم كل واحد منهم بجزء منها، ويتم للجميع، بمعاونة الجميع، الكمال الانسي»[1].

ويبقى الاجتماع هو الشرط الاكيد لتحصيل مراتب الكمال، فإن أي مرتبة من مراتب الكمال ننشدها لايمكننا تحصيلها إلا بهذا التعاون والاجتماع، فنحن «إنما نعلّم ونتعلّم الفضائل الانسانية التي نساكن بها الناس ونخالطهم ونصبر على أذاهم، لنصل منها وبها إلى حال أخرى، وتلك الحال غير موجودة لنا الآن»[2]. لذلك فإن الذين اختاروا العزلة والتفرد «لايحصل لهم شيء من الفضائل الانسانية، ذلك أن من لم يخالط الناس ولم يساكنهم في المدن لاتظهر فيه العفة، ولا النجدة، ولا العدالة، بل تصير قواه وملكاته التي ركبت فيه باطلة، لأنّها لاتتوجه لا إلى خير ولا إلى شر، فإذا بطلت ولم تظهر أفعالها الخاصة بها صاروا بمنزلة الجمادات والموتى ... وليست الفضائل أعداماً، بل هي أفعال وأعمال تظهر عند مشاركة الناس ومساكنتهم، وفي المعاملات وضروب الاجتماعات»[3].

وهكذا تجتمع العناصر الطبيعية والضرورية في الانسان لتكوين الاجتماع الانساني، وانتظام الحياة الانسانية في مدن يشترك فيها سكانها في توزيع الاعمال واستيفاء الحاجات وتكميل الفضائل.

ثانياً ــ نشوء الممالك:

إن التمدن الذي يوجبه الاجتماع الطبيعي والتعاون الضروري، سيفرض وجود نظام

(١) المصدر نفسه: ٣٧.

(٢) المصدر نفسه: ٤٩.

(٣) المصدر نفسه: ٤٩.

يحفظ هذا التعاون والاجتماع، ووجود سلطان يدير ذلك كله، ذلك أننا «لما فرضنا أن الاجتماع قد وقع، والتعاون قد حصل، عرض أن النجار الذي يقطع الخشب ويهيئه للحداد، والحداد الذي يقطع الحديد ويهيئه للحراث، وكذلك كل واحد منهم إذا احتاج إلى صاحبه الذي عاونه، قد يقع استغناء صاحبه عنه في ذلك الوقت، فإنّ الحداد إذا احتاج إلى صناعة الحياكة، وصاحب الثوب غير محتاج إلى صناعة الحداد، وقف التعاون، ولم تَدُر المعاملة، وحصل كل واحد على عمله الذي لايجدي عليه في ما يضطر إليه من حاجات بدنه التي من أجلها وقع التعاون.

واحتيج لذلك إلى قيّم للجماعة، ووكيل مشرف على أعمالهم ومهنهم، موثوق بأمانته وعدالته، ليقبل الجميع أمره، ويصير حكمه جائزاً، وأمره نافذاً مصدقاً، وأمانته صحيحة، ليأخذ من كل أحد، ويستوفي عليه قدر ما عاون به، ويعطيه من معاونة غيره بقسطه من غير حيف»[1].

هكذا يفرض الاجتماع الانساني وجود النظام، ووجود القيّم والمراقب الحافظ للنظام، والمدبر لسياسة توزيع الاعمال وتداول الاموال، وهكذا تنشأ الممالك إذن.

ثالثاً ــ تطور الممالك والعمران:

لما كانت الحاجة باعثاً نحو الاجتماع والتعاون، فقد يحدث أن يكتفي الناس في مجتمع ما بالحد الادنى مما يسد الحاجات الضرورية، ويقصرون أنشطتهم وتعاونهم على هذا الحد، ففي هذه الحال سيكون التعاون عند أضعف مدياته، والاجتماع عند أضعف صوره، وهذه هي حال «أهل القرى الضعيفة القليلة العدد، أو سكان الخيم وبيوت الشعر وأظلال القصب ...».

هذه الحال عند مسكويه «هي الحال التي تسمى خراب المدن». وفيها يبطل «النظام الحسن والزيّن في العالم»[2].

---

(١) الهوامل والشوامل: ٣٤٧.

(٢) الهوامل والشوامل: ٢٥١.

أما المجتمعات الاكمل فهي التي تسعى دائماً إلى «تحسين العيش» بتحصيل القدر الاوفر من الحاجات الطبيعية.

وأكمل منها المجتمعات التي تسعى إلى «تزيين العيش» بتحصيل الكمالات الخلقية والفضائل.

وإن اجتماع هذه العناصر: التعاون، وتحسين العيش، وتزيين العيش «هي العمارة»[1]. وهي التي يزدهر فيها النظام، وتعظم الآثار، وتتكامل الفضائل.

فهناك محرك طبيعي نحو الاجتماع، فالانسان آنس بأخيه الانسان، في طبعه، فهو اجتماعي بالطبع، وليس بوحشي.

وهناك محرك آخر لسد الحاجات الضرورية للانسان، من مأكل وملبس ومسكن، التي لايمكن توفيرها إلاّ بالاجتماع والتعاون.

وبهذين المركبين يتحقق الاجتماع الانساني الذي هو طبيعي من ناحية، وضروري من ناحية أخرى، وتتكون المدينة التي تضمّ الجماعة المتعاونة.

وثمّة محرك آخر يدعو إلى الاجتماع والتعاون، ذلك هو الحاجة الضرورية إلى تحصيل الكمالات الخلقية، التي هي قضايا خارجية، أفعال وأعمال، تنعكس من خلال أساليب التعامل بين الأفراد المتعاونين في تكوين المجتمع، وليست هي معاني مجردة تعيش في عالم المثل والخيال.

وبهذه الدوافع الثلاثة التي لاتفارق الانسان، يتحقق الاجتماع وتتألف المدن، وتنتظم الحياة المدنية القائمة على التعاون الضروري. لكن هذا التعاون الضروري يتوقف دائماً على حاجة الكل إلى الكل، فإذا ماحدث أنْ استغنى البعض عن بعض آخر في ما يحقق فيه تعاونه الاجتماعي فإنّ هذا الاستغناء الجزئي سيسبب توقفاً في

---

(١) المصدر نفسه: ٢٥٠.

بعض مجالات التعاون، مما يضرّ بالاجتماع ويضعف في مديات التعاون الضرورية له.

هذه الحالة التي سوف لاينجو منها مجتمع ما، ستكون محركاً جديداً نحو إيجاد ما يظمن بقاء الاجتماع المدني وانتظامه، ذلك هو «النظام» الذي يرعى شؤون التعاون والتبادل والتكامل.

ثم إن هذا النظام نفسه، يقتضي بالضرورة وجود من يحفظه ويقوم على حمايته، ومن هنا تنشأ الحاجة الضرورية إلى «الملك»، ومن هنا تتكون «الممالك».

وأيضاً فإنّ الاجتماعات الانسانية متاوفتة في درجات نضجها وتكاملها، بحسب التفاوت الكمي والنوعي للتعاون فيها، فهناك من المجتمعات ما يقتصر فيها التعاون على الحد الضروري من توفير الحاجات، وهذا هو الحد الادنى للاجتماع والدرجة الاضعف له، وهذا هو حال أهل المجتمعات الصغيرة كأهل القرى الصغيرة الضعيفة وسكان الخيام وبيوت الشعر، وفيها لاتتحق الضرورة إلاّ إلى قدر ظئيل من النظام.

ومنها ما تجاوز حدود الضروريات إلى الكماليات، وهذه الكماليات في طبيعتها متحركة دائماً، لاتستقر عند حدّ، عندئذ سيحتاج المجتمع إلى قدر أكبر من النظم، ومستوى أعلى من النظام، الذي لايتحقق إلاّ بوجود السلطان «الملك». وتلك هي الممالك الحية التي تشهد مظاهر العمران المتجددة.

غير أن الحاجات المادية وحدها ليست هي كل شيء في عالم الانسان، فهناك الحاجة إلى الكمالات الخلقية وتحصيل الفضائل، وفي السعي إلى تحصيلها في مجتمع ما يبلغ المجتمع أعلى درجات العمران.

هكذا تكتمل الصورة التي حوّم حولها الماوردي دون أن يدخل في تفاصيلها ويبلغ عمقها.

ولهذه الصورة عند مسكويه تتمة، تتكامل فيها معالم النظرية.

رابعاً ـ أثر الدين في الاجتماع الانساني:

لقد وضع الدين آداباً وسنناً، بل وفرائض، الغاية الظاهرة منها هي تحقيق القدر الاكبر من الانس والمحبة بين أبناء المجتمع. لذا أوجب أن يجتمع الناس في مساجدهم كل يوم خمس مرات، وفضّل صلاة الجماعة على صلاة الآحاد ، وأوجب على أهل المدينة بأسرهم أن يجتمعوا في كل اسبوع يوماً بعينه في مسجد يسعهم ليجتمع شمل أهل المحالّ والسكك في كل اسبوع، كما اجتمع شمل أهل الدور والمنازل في كل يوم .. ثم أوجب أن يجتمع شمل أهل المدينة مع أهل القرى في كل سنة مرتين في مصلى، بارزين مصحرين، ليسعهم المكان ويتجدد الانس بين كافّتهم، وتشملهم المحبة الناظمة لهم .. ثم أوجب بعد ذلك أن يجتمعوا في العمر كله مرة واحدة في الموضع المقدس بمكة، ليصير حالهم في الانس والمحبة وشمول الخير والسعادة كحال المجتمعين في كل سنة وفي كل اسبوع وفي كل يوم[١].

وهكذا تنتظم الحياة على الانس والمحبة، بفعل هذه السنن الناظرة إلى هذا العامل الاساسي في انتظام الاجتماع وسيره نحو التكامل.

وهذا النظام بدوره سيفرض وجود الحارس الذي يرعاه ويحفظه ويعززه، وتلك هي وظيفة «الامام»، وصناعة الامام «هي صناعة الملك».

فوجود «النظام السياسي ـ الدولة» و«الامام ـ الملك» ضروري أيضاً لحفظ الدين، ضرورته لحفظ الاجتماع.

ويجعل مسكويه هذه الوظيفة هي الاصل في وظائف الملك، ويأخذ بقول «الأوائل» الذي «لايسمّون بالملك إلاّ من حرس الدين وقام بحفظ مراتبه وأوامره وزواجره، وأما من أعرض عن ذلك فيسمونه متغلباً، ولايؤهلونه لاسم الملك».

وذلك لأنّ «الدين وضع إلهي، يسوق الناس باختيارهم إلى السعادة القصوى، والملك هو حارس هذا الوضع الالهي، حافظ على الناس ما أخذوا به»[٢].

---

(١) تهذيب الاخلاق: ١٢٨.

(٢) تهذيب الاخلاق: ١٢٩.

خامساً ــ أسباب الخراب وزوال العمران:

تتعدد أسباب زوال العمران بتعدد ما يقابلها من أسباب تحصيل العمران وازدهاره.

فقد تقدم آنفاً أن الاكتفاء بالقدر الادنى مما يسد الحاجات البدنية، وعدم الاشتغال بتحسين الحياة من خلال توفير الكمالات البدنية، وتزيين الحياة بالفضائل الخلقية، إنّما هو «خراب المدن» بعينه، وهو حال أهل القرى الضعيفة القليلة العدد، وأهل الخيام وبيوت الشعر.

لكن الخراب قد يأتي من جهة الملك، وتكون سياسته هي السبب في زوال العمران، وذلك يحصل من طريقين:

أحدهما: إغفال دوره في حراسة الدين، فإنّه متى أغفل شيئاً من ذلك «دخل عليه من هناك الخلل والوهن.

«وحينئذ تتبدل أوضاع الدين، ويجد الناس رخصة في شهواتهم، ويكثر من يساعدهم، فتنقلب هيئة السعادة إلى ضدها، ويحدث بينهم الاختلاف والتباغض ..

«فأدّاهم ذلك إلى الشتات والفرقة ...

«وانتقض النظام الذين طلبه صاحب الشرع بالاوضاع الالهية ..»

وعندئذ سوف تكون الثورة ضرورية، بفعل الحاجة إلى الانس الطبيعي والمحبة اللازمة للاجتماع الانساني: «فاحتيج حينئذ إلى تجديد الامر، واستئناف التدبير، وطلب الامام الحق والملك العدل»[1].

والثاني: الاخلال بالعدل في الحكم والسياسة، والتي تجمعها ثلاثة أنماط من العلائق تحفظ الاجتماع المدني، وهي: أن تكون نسبة الملك إلى رعيته نسبة أبوية .. ونسبة الرعية إلى الملك نسبة بنوية .. ونسبة الرعية بعضهم إلى بعض نسبة أخوية.

---

(١) المصدر نفسه: ١٢٩.

ولكل واحدة من هذه العلائق استحقاق واجب لها، فإذا لم يحفظ بالعدالة، زاد ونقص وعرض له الفساد، وعندئذ تنعكس الامور:

فتنتقل رياسة الملك إلى رياسة تغلّب، واستبداد.

يتبع ذلك أن تنتقل محبة الرعية للملك إلى البغض له. ويعرض لرياسات من دونه ـ من الامراء والولاة ـ مثل ذلك.

فتعود الالفة نفاراً .. والتودد نفاقاً ..وتسود الانانية، فيطلب كل أحد لنفسه ما يظنّه خيراً له وإن أضرّ بغيره ..

ويؤول الامر إلى الهرج الذي هو ضد النظام الذي رتبه الله لخلقه ورسمه بالشريعة وأوجبه بالحكم البالغة(١).

والعدل في حفظ هذه العلائق الثلاثة هو الذي أسماه مسكويه بـ «العدل المدني» وعده شرط العمران، فـ «بالعدل المدني عمرت المدن.. وبالجور المدني خربت المدن»(٢).

وهكذا يكون جوهر التمدن وعنصر الكمال والعمران، هو الاجتماع الانساني، القائم على الانس والمحبة والتعاون الصادق، فإذا أصاب هذا الاجتماع شيئاً يوهنه ويخلخله، دخل من هنالك الخلل والفساد وخراب العمران.

وإذا عدنا إلى ما انتهينا عنده من تكون الممالك وجدنا هنا عاملين لهما الاثر الكبير في انتظام أمر الممالك وتحقيق العمران بأكمل معانيه، وهما:

«الدين»، و«العدل».

فللدين وظائف متعددة، فهو أولاً: دافع نحو الاجتماع الانساني والتعاون. وهو ثانياً: سبيل إلى تحصيل الكمالات والفضائل. ثم هو ثالثاً: داع إلى العدل، سائق باتجاهه.

---

(١) المصدر نفسه: ١٣٢ ـ ١٣٣.

(٢) المصدر نفسه: ١١٥.

وللعدل وظيفته الاساسية في تحقيق التوازن، وفي حماية التعاون وتوفير شروطه المناسبة.

فإذا ما دخل الخلل إلى صيانة هذين العاملين ـ الدين والعدل ـ دخل الخلل إلى التعاون الاجتماعي نفسه، وانقلبت المحبة بغضاً، والتودد نفاقاً. ولما كان الاجتماع ضرورياً، كما تقدم، دعت الحاجة إلى التمرد على حال التمزق والبغضاء هذه، والعودة إلى حال توفر ما هو ضروري من الاجتماع السليم، وقد تكون الثورة هي الفعل الضروري عندئذ لتحقيق هذا الغرض، العودة إلى الاجتماع الكامل. وهذا معادل للقول بالحتمية التاريخية، لكنها هنا حتمية يحركها الاخلال بالتعاون الضروري نتيجة للاخلال في تطبيق الدين أو الاخلال في العدل، وليس التناقضات الاقتصادية كما في المادية التاريخية.

وهكذا تزول ممالك بعد أن فقدت قدرتها على تحقيق ما هو ضروري، لتظهر ممالك جديدة قادرة على ذلك.

إلى هنا تتضح معالم نظرية، في فلسفة التاريخ، أكثر تكاملا، وإذا كانت هذه النظرية حتى الآن تدور في إطار المملكة الواحدة وعوامل تكونها، وشروط نهضتها، وعلل خرابها وزوالها، من داخلها، فإنّ ثمّة عامل خارجي له أثر بليغ في المدى الفعلي الذي يمكن للمالك أن تبلغه من حيث الكمال والعمران، ذلك هو العامل البيئي.

سادساً ـــ أثر البيئة في الانسان والتاريخ:

يدعم مسكويه الفكرة التي آمن بها اليعقوبي والمسعودي وإخوان الصفا في أثر البيئة على طبائع الشعوب واستعداداتها العقلية، مع اختلاف في التفصيل وفي بيان حدود هذا الاثر. يميز مسكويه بين الناس على أساس «النفس» التي يكون لهم منها الحظ الاوفر. والنفوس ثلاثة: «بهيمية» و«سَبُعية» و«ناطقة». وأدناها البهيمية، وأشرفها الناطقة التي بها صار الانسان إنساناً. وكلما زاد حظه من هذه النفس وزاد انصرافه إليها، كان في

مـرتبة أعلى من الانسانية. وهكذا، فإنّ لكل واحدة من هذه النفوس مراتب متفاوتة في الكمال، ويخضع هذا التراتب إلى عاملين:

أولهما: البيئة، أو الموقع الجغرافي؛ فأدنى مراتب الانسانية تكون في أقاصي الأرض المعمـورة وأطـرافها البعيدة، ثم تكون لها مراتب في الكمال ترتفع كلما اقترب الموقع الجغرافي من وسط الاقليم.

وعلى هذا فإنّ «أخس الناس هو من كان قليل العقل، قريباً من البهيمة، وهم الذين فـي أقاصـي الأرض المعمـورة وسـكان آخـر ناحـية الجنـوب والشمال». هذه هي «أول مـراتب الافق الانساني، المتصل بآخر مراتب الافق الحيواني [وهي] مراتب الناس الذين يسـكنون فـي أقاصـي المعمـورة مـن الشـمال والجنوب، كأواخر الترك من بلاد يأجوج ومأجـوج، وأواخـر الـزنج، وأشـباههم مـن الامـم التـي لاتتميـز عـن القـرود إلاّ بمـرتبة يسيرة». «وبذلك القدر يستحقون اسم الانـسانية».

ثـم تتزايد فيهم قوة التمييز والفهم إلى أن يصيروا إلى وسط الاقاليم، فيحدث فيهم الذكاء وسرعة الفهم والقبول للفضائل؛ فيصير فيهم العاقل التام، والمميز العالم[1].

وكـأن مسـكويه لاحـظ امتياز أواسـط الاقالـيم، حيـث عواصـم الممالـك الكبـرى، ومراكـز الحضـارات، فهناك فقط تحقق الفعل التاريخي وأثمر الجهد الانساني بأعلى ما هـو ممكـن ومـتحقق فـي الواقع، وهنا يقترب من تقسيم المسعودي للحضارات بحسب الاقاليم، حيث كان وسط كل إقليم مهداً لواحدة من الحضارات السبع الكبرى.

غيـر أن الانسـان لايضـل مـنفعلا بالاثـر الجغرافـي وحـده، فهو، بما يحمله من صفة الانسـانية، قابـل علـى الـدوام لتحصيل الفضائل والكمالات، فالى هذا القدر «ينتهي فعل الطبيعة التـي وكلهـا الله عـز وجـل بالمحسـوسات، ثـم يسـتعد [الانسـان] بهـذا القـبول

---

(١) تهذيب الاخلاق: ٦٢ ـ ٦٣، ٧٨.

لاكتساب الفضائل واقتنائها بالارادة والسعي والاجتهاد، حتى يصل إلى آخر افقه»[1]. ولكن هذا الاستعداد سيكون حكراً على سكان وسط الاقليم، حيث مركز الحضارة وموطن النهضة، بخلاف سكان الاطراف النائية الذين تغلب عليهم الحياة البدائية، ويضمر لديهم الاجتماع الانساني، فينعدم النظام، أو يكاد.

ومع ذلك فأن الانسان سيبقى قابلا لزيادة قوة التمييز بما تميز به من «النفس الناطقة» عن طريق التعليم والتأديب. وهذا هو العامل الثاني المؤثر في تدرج مراتب الكمال.

يتفق رأي مسكويه هنا في تأثير العامل البيئي، ثم توقف هذا التأثير عند مدى ما، ليبدأ دور الانسان وإرادته وقدرته على التغيير، يتفق مع ما ذهب إليه هيجل بعده بثمانية قرون. إلاّ أن الترتيب المسكوي للناس بحسب الموقع الجغرافي يختلف كثيراً عن الترتيب الهيجلي، الذي وضع سلماً ذي ثلاث مراتب، تبتدئ بالجنوب، ثم تتوسط في الوسط (آسيا)، ثم تنتهي في الشمال (اوربا) وهي أعلى مراتب الكمال الحضاري. لقدوضع مسكويه للامم كلها قانوناً واحداً، ومنحها حظوظاً متماثلة في القدرة والاستعداد، وإنّما ميّز بين مراكز الحضارات وبين أطرافها، فبقي في منأى عن النزعة العرقية.

ويبقى المسعودي، الذي كان كمسكويه بعيداً عن النزعة العرقية، يمتاز بمزيد من العمق الفلسفي في البحث عن علّة هذه الظاهرة، وتفسيرها، في إطار العامل البيئي نفسه، إذ عزاها إلى درجات الحرارة وطبيعة الأرض وتضاريسها وطبيعة الهواء، ووضع لذلك سلّماً تراتبياً موازياً لسلّم التدرج الحراري في الاقاليم المعمورة.

(١) المصدر نفسه: ٧٨، ونحوه ص ٦٢.

٥ ـ ابن طباطبا (ت ٧٠٩ هـ ، ١٣٠٩ م)[١]:

يقترب ابن طباطبا (ابن الطقطقا) من الفكر الفلسفي، ويشرف على عقلنة التاريخ، لكن دون أن يدعم آراءه بشيء من التفسير الفلسفي إلا نادراً. وميله لاتباع المنهج العلمي في التاريخ هو الغالب على دراسته. فهو يختلف مع اتجاه فلسفة السياسة المدنية حين يسند آراءه دائماً إلى التجربة التاريخية، كما يحاكم بعض نظرياتها على أساس الواقع التاريخي. ويفارق، من ناحية أخرى، المؤرخ السردي، حين يركز على الصورة الاجمالية المستفادة من تاريخ الدولة، محاولاً إبراز معالمها الاساسية ونقاط قوتها وضعفها، وأيضاً حين يستهل عمله بمبدأ النقد الذي يتخذ عنده شكلاً متطوراً وهو يكشف عن أهم الاسباب التي تؤدي إلى مجانبة الموضوعية في التاريخ.

فالعقل أولاً هو الحاكم على النقل في التاريخ، وبشروطه الموضوعية، من خلال التزامه: «أن لا أميل فيه إلا مع الحق، ولا أنطق فيه إلا بالعدل، وأن أعزل سلطان الهوى، وأخرج من حكم المنشأ والمربى، وأفرض نفسي غريباً منهم وأجنبياً بينهم»[٢].

أما الغرض من كتابه فهو استحضار تجارب التاريخ في بناء الحاضر، فهو كتاب «يحتاج إليه من يسوس الجمهور ويدبّر الأمور... ويستفاد منه قواعد السياسة وأدوات

---

(١) محمد بن علي بن محمد بن رمضان، ابن طباطبا العلوي، جلال الدين، أبو جعفر، المعروف أيضاً بابن الطقطقا، وكلا اللقبين نسبةً إلى جده الاعلى إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن المثنى، لثقل كان في لسانه. ولد جلال الدين أبو جعفر سنة ٦٦٠ هـ ، ١٢٦٢ م. وخلف أباه على نقابة العلويين في الحلة والنجف وكربلاء، وقيل بغداد أيضاً، مبكراً، في الثانية عشرة من عمره، بعد مقتل أبيه سنة ٦٧٢. له رحلة إلى مرصد مراغة ومكتبته العظيمة سنة ٦٦٦ هـ ، وأخرى إلى الموصل ثم تبريز سنة ٧٠١ هـ ، وفيها صنّف كتابه (الفخري في الأداب السلطانية والدول الإسلامية) عند توقفه في الموصل بضيافة الوالي فخر الدين عيسى بن إبراهيم. [ابن الفوطي / الحوادث الجامعة ـ حوادث سنة ٦٧٢، دائرة المعارف الإسلامية ٦: ٢١٧، الاعلام ٦: ١٢٥، طبقات أعلام الشيعة، المئة الثامنة: ١٩٥].

(٢) ابن طباطبا / الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية: ٢١، تحقيق ممدوح حسن محمد، مكتبة الثقافة الدينية، د.ت.

الرياسة»[1]. ذلك «إنما هو موضوع للسياسات والآدب التي ينتفع بها في الحوادث الواقعة، والوقائع الحادثة، وفي سياسة الرعية، وتحصين المملكة، وفي إصلاح الأخلاق والسيرة»[2].

يحمل ابن طاطبا إذن إزاء التاريخ رؤية موافقة لرؤية مسكويه، ففائدة التاريخ عنده أيضاً هي في ما يقدمه من تجارب، وما يعلّمه من حكمة.

وموضوع التاريخ عنده هو بالدرجة الأولى: «الامور السلطانية، والسياسة الملكية، وخواصَ الملك»[3].

وبالرغم من أن هذه المواضيع هي من مواضيع السياسة المدنية، إلا أنه لا يذهب مع فرضياتها، وإنما معينه دائما الواقع التاريخي، ليستلهم منه الفكرة والعبرة، فيقول: «فأتكلم على دولة دولة، بمجموع ما حصل في ذهني من الهيئة الاجتماعية التي أفادتنيها مطالعة السير والتاريخ، فأذكر كيف كان ابتداؤها وانتهاؤها»[4].

وإذا كان يقترب من السياسة المدنية في عدّ: «العقل» و«العدل» و«العلم» أولى الخصائص الازم توفرها في الملك ليكون ملكاً صالحاً[5]، فهو يختلف عنها في جوهر الفكرة وأصل استنباطها.

فالسياسة المدنية تقيس رئاسة المملكة على تدبير المنزل، فمن حسنت سياسته في منزله، كان قادراً على إدارة القرية، ثم المدينة، ومن كان قادراً على ذلك فهو قادر على سياسة المملكة.

غير ان ابن الطقطقا لا يرى موضوعاً لهذا القياس: «فكم من عامي حسن السياسة

---

(١) الفخري: ٢٢.

(٢) الفخري: ٢٥.

(٣) الفخري: ٢٠.

(٤) الفخري: ٢١.

(٥) الفخري: ٢٥.

لمنزله، ليس له قوة سياسة الامور الكبار، وكم من ملك حسن السياسة لمملكته، ليس يحسن سياسة منزله»[1]. فالعبرة بما هو محصل في الواقع، لا بالاستنباط النظري.

وأيضاً فهو لا يريد من العلم الضروري للملك أن يكون الملك فيلسوفاً، أو متبحراً في بعض العلوم، وإنما المراد أن يكون حاصلاً على كليات من أنواع العلوم «بحيث يمكنه أن يفاوض أربابها فيها، مفاوضة يندفع بها الحال الحاضر، ولا ضرورة في ذلك إلى التدقيق». ويستشهد لذلك بقول معاوية: «ما أقبح بالملك أن يبالغ في تحصيل علم من العلوم»[2]. وتبقى أفكاره مستنبطة من الواقع التاريخي وظواهره، لا من الفكر النظري المجرد، وحتى حين يستدعي بعض أقوال الحكماء فإنه يضعها فقط ليزاوج بينها وبين أمثلتها من التاريخ[3].

قوّة الدولة وانحطاطها:

الملك هو المسؤول عن قوة الدولة ورقيها، وعن ضعفها وانحطاطها وزوالها، بما يتوفر عليه من خصال، وبما يسلكه من سياسات. فعندما يدور موضوع التاريخ حول الملك (السلطان) فالمراد منه خصائص الملك الذاتية وأساليب توظيفها في سياسة المملكة.

فهناك عشر خصال أثبتت تجارب التاريخ لزومها في الملك ليكون قادراً على القيام بمهام الدولة، وهي: العقل، العدل، العلم، الخوف من الله تعالى، العفو عن الذنوب، الكرم، الهيبة، السياسة، الوفاء، والاطلاع على غوامض أحوال المملكة.

ويظهر أن بعض هذه العناوين ليست خصال ذاتية، بقدر ما هي وظائف رئيسية لا

---

(١) الفخري: ٥٧-٥٨.

(٢) الفخري: ٢٦.

(٣) يلاحظ على سبيل المثال في المصدر نفسه: ٣٣-٣٤ (في أهمية الشورى)، ٤٦ (في علوّ الهمّة)، ٥٢ (في إنهماك الملك في اللذات).

يتمكن الملك من القيام بها دون أن يتوفر على خصائص ذاتية تؤهله لها. كما هو شأن «السياسة» التي هي القانون، أو الدستور، إذ هي التي «عليها التعويل في حقن الدماء، وحفظ الاموال، ومنع الشرور، وقمع الدعّار والمفسدين، والمنع من التظالم المؤدي إلى الفتنة والاضطراب»[1].

ومن بين هذه الخصال العشر نتوقف فقط عند ما هو جوهري في الموضوع، والذي نجده عند فقرتي العدل، والعفو:

١ ـ «العدل»: «هو الذي تستغزر به الاموال، وتعمر به الاعمال، وتستصلح به الرجال». ولما كانت غاية الملك هي اصلاح شؤون الانسان، كما اتفق عليه المتقدمون من مفكري الإسلام، لذا يصحح ابن طبطاطبا مقولة أن: «العادل الكافر أفضل من المسلم الجائر»[2].

الإنسان إذن هو الغاية، وليست الدولة إلا وسيلة لتحقيق مصالح الإنسان ومنافعه. هذه القاعدة أصبحت تمثل واحدة من ركائز الفكر الإسلامي، فهي ليست مقولة الفلاسفة وحدهم، بل رسخها العديد من الفقهاء ومنحها صورتها الفقهية.

فقد رأى ابن تيمية (٧٢٨ هـ، ١٣٢٨م) أن: «امور الناس إنما تستقيم في الدنيا مع العدل الذي قد يكون فيه الاشتراك في بعض أنواع الاثم، أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق وإن لم تشترك في إثم. ولهذا قيل: إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة. ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والاسلام. وذلك أن العدل نظام كل شيء، فإذا أُقيم أمر الدنيا بالعدل، قامت، وإن لم يكن لصاحبها من خلاق ـ أي في الآخرة ـ وإن لم تقم بالعدل، لم تقم، وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به في الآخرة»[3].

(١) الفخري: ٣٢.

(٢) الفخري: ٢٥.

(٣) ابن تيمية، الامر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٤٠، تحقيق صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، ط ١، ١٣٩٦ هـ، ١٩٧٦م.

اما ابن قيم الجوزية (٧٥١ هـ، ١٣٥٠م) فأعطى الموضوع بعداً أكثر عمقاً ودلالة، حين قرن الشرع والدين كله بالعدل، فغاية الشرع والدين في الدنيا إنما هي العدل، لا غير، فحيثما تحقق العدل، فهو الشرع والدين، وحيثما ظهر الظلم فليس ثمة شرع ولادين. وخالف بهذا فلاسفة السياسة الذين ميزوا بين السياسة الوضعية العادلة وبين السياسة الشرعية.

يقول ابن القيم: «إن الله أرسل رسله، وأنزل كتبه، ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض. فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه، بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه.

بل قد بين الله سبحانه بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عبادة، وقيام الناس بالقسط. فأي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين وليست مخالفة له. فلا يقال إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع. بل موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه. ونحن نسميها سياسة تبعاً لمصطلحهم، وإنما هي عدل الله ورسوله»[(١)].

إنه يقرر نتيجة في غاية الاهمية، فالاصل في استقامة الدولة وتقدمها وازدهارها، إنما هو العدل، وليس الإيمان. العدل وحده، سواء كان معه إيمان أو لم يكن. كما أن علة تدهور الدولة وانيهارها هو الظلم، وليس الكفر، الظلم سواء كان مع الكفر أو مع الإسلام.

ومن ناحية اخرى فهي قاعدة تؤكد وحدة الديني والدنيوي، فالعدل الذي هو ضرورة موضوعية، هو أيضاً ضرورة تفرضها وحدة النظام الكوني الذي أقامه الله على العدل.

هذه الفكرة على أهميتها، ورغم ما يتمتع به صاحبها من منزلة فقهية عالية لا يقدح

---

(١) ابن قيم الجوزية/ الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، وعنه: محمود الشرقاوي، التفسير الديني للتاريخ: ٢٥٧، دار الشعب، د ت.

بها أحد، إلا أنها لـم تجد أصداءها لدى المتأخرين، وحتى المعاصرين الذين اصرو على الفصل بين ما هو الهي وما هو انساني، وربط التاريخ بالايمان والكفر، وليس بالعدل والظلم.

هذه الفكرة التي أخذت في الظهور منذ جيل الصحابة، وامتدت حتى استقرت في شكلها المحدد بدقة عند ابن القيم، ستشهد تراجعاً وضموراً كبيرين لدى الجيل الاخير من المفكرين الذين استنبطوا تفسير التاريخ من القرآن الكريم، كما يستضح في الفصل الأخير من هذه الدراسة.

٢ ـ «العفو عن الذنوب»: يقدم ابن طباطبا تفسيره الفلسفي لأثر «العفو» ونقيضه «الحقد» مستنداً إلى تجارب التاريخ. فبالعفو وحسن الصفح عن الهفوات، إذا ما قامت عليهما السياسة: «تستمال القلوب، وتصلح النيات». وبخلاف ذلك: «الحقد»، الذي يراه البعض، ومنهم بزرجمهر من ملوك فارس، خصلة محمودة في الملك. فالملك «متى كان حقوداً، فسدت نيته لرعيته، فمقتهم. فإذا أحسوا منه ذلك، تغيرت نياتهم له، وفسدت بواطنهم نحوه. وهذان طرفان مطردان، كلما نما أحدهما نما الآخر، حتى يعجز الملك بالكامل عن أداء مهام مملكته».

ويلاحظ من ناحية ثانية: أن «الناس مركبون على الخطأ، مجبولون على تشمير الطباع». وهذا يعني أن من الطبيعي أن يكثر منهم صدور «موجبات الحقد». فإذا كان الحقد هو المطلوب للملك بدلاً من العفو والصفح، فهذا يعني أن الملك سيعاني طول دهره من الغيظ والحقد، ما ينغص عليه إيامه، ويشغله عن الكثير من مهام مملكته.

أما النتيجة النهائية لهذه المعادلة المطردة، فهي: فساد المملكة، أو انقضاض الشعب على الملك، وعزله أو قتله: «وما أكثر ما رأينا الرعية والجند قد وثبوا على ملوكهم، فسلبوهم رداء المملكة، بل رداء الحياة». وأدلة هذا من التاريخ لا تحصى، ولا تخفى، فهي «شاخصة أمامك لو تنقلت في تواريخ الدول والملوك، دولة فدولة، وأياماً فأياماً»[1].

---

(١) الفخري: ٢٩ ـ ٣٠.

ويقترب ابن الطقطقا من النتيجة التي قررها بعده ابن القيم، حين يؤكد ان هذه الخصال هي التي تؤهل صاحبها للرئاسة الكبرى، دون غيرها من الشروط ذات الصبغة الدينية التي يقررها أصحاب المذاهب الكلامية. فهو يقول: «فهذه عشر خصال من خصال الخير، من كنّ فيه استحق الرئاسة الكبرى. ولو نظر أصحاب الآراء والمذاهب حق النظر، وتركوا الهوى، لكانت هذه الشرائط هي المعتبرة في استحقاق الامامة، وما عداها فغير طائل»[١].

وإذا فقد الملك هذه الخصال أو بعضها، كان ذلك سبباً إلى تطرق الفساد إلى المملكة، ثم انهيارها وزوالها[٢].

يتلخص من رأي ابن الطقطقا أن السلطان هو المسؤول دائماً عن حال الدولة من قوة أو ضعف، لذا يذهب إلى ما ذهب إليه اليعقوبي من قبل من أن «الناس على دين ملوكهم»[٣]. هذه القاعدة التي تتعدى إلى ثقافات الناس ووجهاتهم العامة، فهو يلاحظ ما لاحظه اليعقوبي أيضاً، من سعي الناس غالباً لاختيار المظاهر التي تروق للحاكم، فإذا «أحب شيئاً أحبه الناس، وإذا أبغض شيئاً أبغضه الناس، إما طبعاً، أو تطبعاً، ليقربوا بذلك إلى قلبه». وقد شاهد هو «أزياء الناس أيام الدولة العباسية على ما يلائم ميولها، فلما ملكت الدولة المغولية غير الناس زيهم في جميع الاشياء، ودخلوا في زي ملوكهم... من غير أن يكلفوهم ذلك أو يأمروهم به أوينهوهم عنه، ولكنهم علموا أن زيهم الأول مستهجن في نظرهم، مناف لاختيارهم، فتقربوا اليهم بزيهم»[٤].

---

(١) الفخري: ٣٣.

(٢) الفخري: ٥٢.

(٣) الفخري: ٣٤.

(٤) النخري: ٣٤ ـ ٣٥.

أسرار التاريخ:

يتنبه ابن طباطبا إلى العديد من الظواهر التاريخية التي تستدعي الكشف عن عللها، غير أنه يكتفي بالالفات إليها دون أن يبذل جهداً في تفسيرها، كما نلاحظه في القضايا المهمة الآتية:

١ ـ يعقد مقارنة شاملة بين الدولة الإسلامية، العامة منها والصغيرة، من حيث ما حققته من اتساع ومن هيبة وطاعة، لكن دون أن يحاول الكشف عن أسباب ذلك[١].

٢ ـ يقول بظاهرة «التداول» الطبيعي بين الملوك، وبين الممالك. ويستعين على ذلك بقوله تعالى: ﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾. لكن دون أن يقدم تفسيراً لهذه الظاهرة[٢]. بل اكتفى مرة بالتعليق على هذا التداول بقوله: «فسبحان من يؤتي الملك من يشاء وينزع الملك ممن يشاء»[٣]. إلا أن قدراً من التفسير يقدمه لانتقال الملك من الدولة الاموية إلى الدولة العباسية، فالذي ساعد على ذلك هو كون الدولة الاموية «كانت دولة مكروهة عند الناس، ملعونة، مذمومة، ثقيلة الوطأة، مستهترة بالمعاصي والقبائح. فكان الناس من أهل الامصار ينتظرون هذه الدولة ـ العباسية ـ صباح مساء»[٤].

٣ ـ تحدث عما يوافق مبدأ «الحظ» أو «الصدفة» في التاريخ، دون أن يحاول استيحاء عنوان ما، يصوغ تحته الفكرة. ذلك في أثناء حديثه عن الخير والشر الظاهرين، واحتمال التداخل بينهما، على نحو ما يستفاد من قوله تعالى: ﴿فعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم﴾[٥].

---

(١) الفخري: ٣٦ ـ ٤٠.

(٢) الفخري: ١٣٨. والآية من سورة آل عمران ١٤٠/٣.

(٣) الفخري: ٢٥٢.

(٤) الفخري: ١٤١.

(٥) سورة البقرة: ٢١٦/٢.

فقد خرج صلاح الدين الايوبي مع عمه شيركوه إلى مصر مكرها، حتى كان يقول: »وخرجت مع عمي كارهاً وأنا كمن يقاد إلى الذبح«. وما هي إلا فترة قصيرة حتى تملك مصر[1].

وقريب من هذا ما اتفق مع مؤسس الدولة البويهية بعد خمول الذكر وفقر الحال[2].

فكان يرى في مثل هذه الظواهر ما يستدعي الانتباه إلى أسرار ما في التاريخ.

يتضح من كل ما تقدم إدراكه دور العقل في فهم التاريخ، وممارسته النظر العقلي في الحدود المتاحة في عصره، ما جعله يقدم نمطاً جديداً من العمل التاريخي، أقرب إلى ضفاف الفلسفة منه إلى العمل الادبي، السردي، ولم تكن إحالاته أحياناً إلى المشيئة الإلهية المباشرة إلا تعبيراً عن شعوره بوجود أسرار تاريخية ما، لكنه لا يمتلك أدوات الكشف عنها. فهو لم يجعل التاريخ محكوماً لقوى غيبية، بقدر ما حاول الكشف عن علله الموضوعية كلما ظهرت أمامه، أو توصل إليها تأمله.

---

(١) الفخري: ٥٩.

(٢) الفخري: ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

خاتمة البحث:

لعل أكثر الامور ظهوراً في هذا البحث هو التطور الكبير الذي حصل للفكر الفلسفي في التاريخ؛ فمن لمسات تقف عند حدود الملاحظة ظهرت لدى اليعقوبي، إلى أفكار هامة تصل إلى مستوى القوانين العامة في ظهور الممالك، وفي عوامل قوتها، وعوامل انهيارها، استطاع المسعودي التوصل إليها، وهي في كل جوانبها أهم بكثير من جملة الافكار الفلسفية التي ظهرت في اوربا بعده بعدة قرون في عصر التنوير، وحتى بدايات عصر النهضة، مع ما حققه من سبق منهجي رصين استحق به لقب «إمام المؤرخين» العارفين بالفكر التاريخي، والقادرين على الكشف عن أسرار التاريخ والنظر في مغزاه وحكمته.

إلى ظهور نظرية الدورة الحضارية، عند إخوان الصفا، في صورتها المتكاملة، لتتجاوز البحث في حدود المملكة الواحدة، إلى صيرورة التاريخ بكليّته، وإلى أبعاده الثلاثة؛ الماضي، والحاضر، والمستقبل. وكل ذلك يجري تحت سلطان العقل، الحاكم على الفلك، والذي أصبح منذ إخوان الصفا هو الحاكم على التاريخ.

لتبلغ فلسفة التاريخ بعد ذلك قدراً ملحوظاً من النضج والتطور على يد مسكويه، الذي لم يكن ينقص مادته الغزيرة إلاّ أن يضعها تحت عنوان «فلسفة التاريخ» لكي يبسط سلطانه على هذا الفن من جميع نواحيه.

وإذا كان مسكويه قد وزع مباحثه هذه بين المباحث الاخلاقية الواسعة والمفصلة، والتي مثلت همه الأوّل كفيلسوف للاخلاق، تعنيه فلسفة الاخلاق قبل أن تعنيه فلسفة التاريخ، فإنّ مباحثه الاخلاقية قد وضعت بين يديه مفاتيح فلسفة التاريخ؛ وهو على وعي كامل بما يصنع. لذا حقق نجاحاً كبيراً في الربط بين أجزاء هذه المباحث، والتفسير الفلسفي لمتغيراتها. ومن ناحية اخرى فإنّه عندما تناول التاريخ استطاع بجدارة

أن يجعل من فلسفة الاخلاق أداته الطيعة في اكتشاف حكمة التاريخ. من هنا «شكلت فلسفة التاريخ، والصبغة السياسية لكتاب تجارب الامم، سمة بارزة، وخصوصية مميزة له عن سائر الكتب والمدونات التاريخية»[1].

وبهذا تميزت مباحثه عن مباحث «السياسة المدنية» التي هي في الاصل مباحث نظرية بحتة في أنواع الحكومات، بحثاً عن نوع الحكم الافضل «المدينة الفاضلة». وهو علم قد استكمل اليونانيون ـ أفلاطون وارسطو خاصة ـ مباحثه وتفصيلاته، فكان دور فلاسفة الاسلام فيه، لايتعدى كثيراً حدود الترجمة، كما عند الفارابي، أو الشروح وبعض الاضافات والتطبيقات، كما عند ابن رشد، الذي قارب الفكر التاريخي أكثر من غيره من فلاسفة السياسة المدنية بفعل تطبيقاته للكثير من المبادئ النظرية على الواقع السياسي والاجتماعي في الاندلس في عصره[2].

وبجهود هؤلاء الرواد الذين عرضنا بعض نتاجاتهم في الفصلين، الأول والثاني، يكون الفكر الاسلامي قد قدم مادة وفيرة، اتسمت بالكثير من العمق والدقة والشمول لجوانب متعددة، بل وجوهرية في فلسفة التاريخ. وهو سبق جدير بكل اهتمام وتقدير.

وعودة سريعة إلى مباحث هذين الفصلين توقفنا على الكثير من إنجازات الفكر الاسلامي على صعيد الفكر التاريخي وفلسفة التاريخ، إبداعاً وتأسيساً وابتكاراً، ومن أهم هذه الانجازات:

- الوعي بأهمية التاريخ والعناية بتاريخ الامم والشعوب.

- الوعي بالسببية في التاريخ، وبعلل الظواهر الاجتماعية، والتقلبات التاريخية الكبرى.

---

(١) محسن مهاجرنيا / الفكر الفلسفي لمسكويه: ١٠٠.

(٢) ابن رشد / الضروري في السياسة (مختصر كتاب السياسة لأفلاطون): ١٠٦ فقره / ٨٧، ١٠٧ فقرة / ٩٠، ١٠٩ فقرة / ٩٧، ١٧٥ فقرة / ٢٧٦، ١٩٤ فقرة / ٣٢٣، ترجمة الدكتور أحمد شحلان، دراسة وتقديم الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٨٨.

ـ ادراك قيمة التجربة البشرية، واكتشاف الحكمة التي يمكن أن يتعلمها الانسان من التاريخ.

ـ التوفيق بين الارادة الالهية وبين الحرية الانسانية، وقراءة النص القرآني في قضايا التاريخ على أنه شارح للواقع التاريخي. باعث على الفكر والنظر.

ـ كانت الدولة حافزاً لوضع مواد فلسفية في صيغ قوانين للدولة، تفسر عوامل قوتها وعلل زوالها، وتعاقب الممالك والحضارات.

ـ الانسان ومصالحه، وصلاح الدنيا هي الغاية من قيام الدولة، وليست الدولة بذاتها هي الغاية، لذا وجب على السلطان التزام السياسة الشرعية ومراعاة العدل، خلافاً لمكيافللي الذي برر للأمير كل فعل، وخلافاً لجان بودان الذي جعل إرادة الملك هي القانون الأسمى، وخلافاً لهيجل الذي جعل الدولة هي التجسيد للروح المطلق.

ـ ادراك الغائية في التاريخ، فصلاح الدنيا طريق نحو صلاح الآخرة التي هي الغاية القصوى لحركة الحياة البشرية.

ـ إدراك تأثير البيئة على طبائع الانسان ومستوى العمران، وحدود هذا التأثير، ودور الارادة الانسانية إزاء ذلك.

كل هذه الانجازات تعد أعمالاً مبكرة جداً بالنسبة إلى عمر «فلسفة التاريخ»، كما أنها شكلت تراكما معرفياً غنياً ستظهر آثاره قريباً على يد ابن خلدون.

وأخيراً، ثمّة مسألة تثار حول المرجعية الاسلامية لافكار مسكويه خاصة، رأينا من اللازم معالجتها بإيجاز، وقد توزعت هذه التهمة على اثنين من أشهر مؤلفاته وأهمها، وقد شكلا معاً أهم مراجع دراستنا لفكره الفلسفي هذه، وهما: «تجارب الامم» و«تهذيب الاخلاق».

فحول «تجارب الامم» رأى البارون كارادوفو أنه يمثل «تاريخ فارس على الاخص، وذلك أنه يفصّل عهود ملوك هذا البلد، ويغفل سيرة النبي»[1].

---

(١) البارون كارادوفو / مفكرو الاسلام: ١٠٦.

وقد رأينا في هذه الدعوى مبالغة وإغفال كبيرين، تكشف عنها فصول ومباحث الكتاب نفسه، فإذا كان مسكويه قد اقتصر في السيرة النبوية على حدثين، هما معركة الخندق ومعركة حنين، كحدثين تستفاد منهما تجربة في عصره، فإنّه أعطى عهود الخلفاء أضعاف ما أعطاه لعهود ملوك فارس، فقد شغلت أخبار الخلفاء الراشدين الاربعة وحدهم (٢٢١) صفحة[١]. ولعل ملاحظة واحدة بالغة الاهمية في هذا الموضوع تكفينا في دفع هذه الشبهة، ذلك حين تعارضت روايتان، إحداهما فارسية والاخرى عربية، في شأن الحرب بين ذي الاذعار ملك اليمن، وبين كيقابوس القائد الفارسي، إذ انتصر مسكويه للرواية العربية، مؤيداً وقوع كيقابوس في أسر اليمانيين سبع سنين، مستدلاً على ذلك بقول الحسن بن هاني:

وقاظَ قابوس في سلاسلنا سنين سبعاً وفت لحاسبها[٢]

وسيأتي في الجواب على التهمة الثانية مما يتمم الرد على هذه أيضاً.

وأما حول كتاب «تهذيب الأخلاق» فصدرت التهمة من الدكتور محمد أركون إذ ادعى أن مسكويه كان قليل الرجوع جداً إلى النصوص الاسلامية، فلم يرجع في كتابه هذا إلاّ إلى حديثين نبويين، وكلمتين للإمام علي[٣].

وفي هذه الدعوى من الغرابة ما هو أكثر من الاولى، إذ تكشف النظرة الواحدة إلى هذا الكتاب عما يكفي في ردها، ففي صفحة واحدة من صفحاته يرجع مسكويه إلى أربعة نصوص نبوية![٤] كما يرجع إلى أربعة أحاديث نبوية اخرى في مباحث متفرقة[٥]،

(١) تجارب الامم ١: ١٦٣ ـ ٣٨٤.

(٢) تجارب الامم ١: ٢٢. يراجع كتابنا / علم التاريخ ومناهج المؤرخين: ٢٧٢ ـ ٢٧٣.

(٣) محمد أركون/ نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق: ٢٦٧.

(٤) تهذيب الاخلاق: ٥٦.

(٥) تهذيب الاخلاق: ٧٦، ٧٩، ١٦٦، ١٦٧.

هـذا مـع أمـره الصـريح بالاقـتداء بالنبـي (صلى الله عليه وآله وسلم)[1]. وليس استشهاده بالايـات القـرآنية بأقل من هذا إن لم يكن أكثر[2]. كما استند أيضاً إلى نصّين لأبي بكر الصديق في موضع واحد[3].

ولايقـف الامـر عـند الاسـتشـهاد بالنصـوص والـرجوع إلـيها، بـل هـو لايكاد يفارق الحـديث فـي مقاصـد الشـريعة وآدابهـا، حتـى لـيمكن عـد كـتابه هـذا مـن أهم الكتب المـتقدمة التـي تـناولـت مقاصـد الشـريعة بوضـوح تام، وقد تناولنا شيئاً من ذلك في «أثر الدين في الاجـتماع الانسـاني».

لقـد كـان مسكويه بحق واحداً من فلاسفة الاسلام الذين استوعبوا بدرجة عالية من الوعي آداب الشريعة الاسلامية ومقاصدها، وامتلكوا أدوات المنهج الرصين في التعامل مـع المعـارف الاخـرى، فأثـروا الفكر الاسلامي السليم عامة ، وفلسفة الاخلاق منه على وجه أخص، وفلسفة التاريخ منه على وجه أكثر خصوصة لاتصاله بمادة هذه الدراسة.

وفـي الجملـة فقـد بلـغ إصـرار هؤلاء الفلاسفة على تأكيد مرجعيتهم الاسلامية، أن نجد الطرطوشي، مثلا، وهو ينقل نصاً مأخوذاً من عهد أردشير «الدين والسلطان توأمان» نجـده يـنـتزعه مباشـرة مـن الـنص الـنبوي «إن الله لـيزع بالسـلطان ما لايزع بالقرآن». أما اعتصـام الماوردي بالنص الديني فقد كان أكثر وضوحاً، حتى مثل الصبغة الطاغية على مادته.

---

(١) المصدر نفسه: ١٣٢.

(٢) على سبيل المثال، المصدر نفسه: ٣٦، ٧٩، ١٣٣، ١٦٦ وفيها ثلاث آيات.

(٣) المصـدر نفسه: ١٥٥.

الفصل الثالث

ابـن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ) (١٣٣٢ - ١٤٠٤ م)

النظرية المتكاملة في فلسفة التاريخ

تمهيد:

يعد ابن خلدون[١] من أكثر علماء الاسلام شهرةً منذ بداية اكتشافه بوضوح في أوربا الحديثة، بين سنتي ١٨١٠ و ١٨٢١ هـ[٢]، بعد أربعة قرون من وفاته، فقد عُرف عالماً رائداً ومؤسساً لثلاثة من العلوم الكبيرة التي شغلت الفكر الاوربي بعده بزمن غير قصير، وهي: علم الاجتماع، علم التاريخ، وفلسفة التاريخ.

وتوالت تقريظات مفكري الغرب للمقدمة وصاحبها متسعةً لجوانب متعددة:

ففي سنة ١٨٢٢ وسمه هامر بيركستال بـ«مونتسكيو العرب» أو «مونتسكيو الشرق» وهو يطري على «المقدمة» قائلا: «قلما وجد بين المؤلفات مايستحق أن يترجم ترجمة كاملة مثل مقدمة ابن خلدون».

(*)عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن، الحضرمي، اليماني الأصل، يُنسب إلى خلدون، أول من دخل الأندلس من أجداده واشتهر فيها إذ كان بعض أحفاده من أعظم ثوار الأندلس، ومن الأندلس إلى تونس رحلت أسرة ابن خلدون حيث كان مولده في تونس سنة ٧٣٢ هـ ، ١٣٣٢ م. وفيها قرأ علوم اللغة والشريعة والكلام والفلسفة، ثم رحل إلى مراكش سنة ٧٥٢هـ ، وعمل فيها قريباً من سلاطينها حتى غادرها إلى الأندلس عاملا في دائرة ابن الاحمر سلطان غرناطة، عاد بعد نكبات سياسية إلى تونس ليتفرغ في قلعة ابن سلامة بين سنتي ٧٦٧ و ٧٧٦ هـ ، لكتابة التاريخ والمقدمة وغيرهما، ثم ارتحل إلى مصر، فأقام فيها حتى وفاته سنة ٨٠٨هـ، ١٤٠٦ م. [تاريخ ابن خلدون، ٧: ٥٠٢ فصل - التعريف بابن خلدون، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ٤: ٤١٤، الضوء اللامع ٤: ١٤٥].

(٢) يعود اكتشاف ابن خلدون في أوروبا لأول مرة إلى عام ١٦٩٧ م ، بواسطة العالم الفرنسي ديربلو، في موسوعته «المكتبة الشرقية». لكن المعرفة به ظلت ناقصة حتى سنة ١٨١٠ م عندما نشر دي ساسي جزءاً من «المقدمة»، ثم نشرت بعد ذلك العديد من أجزائها باللغتين الفرنسية، والايطالية، إلى جانب العديد من الدراسات حولها، حتى صدرت ترجمتها الكاملة بالفرنسية سنة ١٨٦٢م. [حسين هنداوي / التاريخ والدولة مابين ابن خلدون وهيجل: ١١٠، دار الساقي، بيروت، ط١، ١٩٩٦م. وناثانيل شمت / ابن خلدون، المؤرخ وعالم الاجتماع والفيلسوف: ٢٨، ترجمة د. إحسان محمد الحسن، دار المأمون، بغداد، ١٩٩٩ م].

ورأى روبرت فلنت: «أن أول كاتب اتخذ البحث في التاريخ موضوعاً لعلم خاص، هو ابن خلدون».

وقال كولوزيو: «ليس لأحد أن ينكر أن ابن خلدون كشف عن مناطق مجهولة في علم الاجتماع، وأنه سبق ماكيا فللي، ومونتسكيو، وفيكو، إلى وضع علم جديد هو النقد التاريخي».

وفي وصف أكثر تبياناً لواحد من جوانب إبداع ابن خلدون، يقول دي بور: «ابن خلدون أول من حاول أن يربط بين تطور الاجتماع الانساني، وبين علله القريبة، مع حسن الادراك لمسائل البحث وتقريرها، مؤيدة بالأدلة المقنعة، وهو يرى أن للمدنية وللعمران البشري قوانين ثابتة يسير عليها كل منهما في تطوره»[1].

ولما عكف روبرت فلنت على متابعة وتدوين تاريخ فلسفة التاريخ، وجد ابن خلدون في موقع لايرقى إليه غيره، فقال: «من جهة علم التاريخ، أو فلسفة التاريخ، يتحلى الادب العربي باسم من ألمع الاسماء، فلا العالم الكلاسيكي في القرون القديمة، ولا العالم المسيحي في القرون الوسطى، يستطيع أن يقدّم اسماً يضاهي في لمعانه ذلك الاسم. إذا نظرنا إلى ابن خلدون كمؤرخ فقط، وجدنا من يتفوق عليه حتى بين كتاب العرب أنفسهم. وأما كواضع نظريات في التاريخ فإنّه منقطع النظير في كل زمان ومكان، حتى (فيكو) بعده بأكثر من ثلاثمئة عام. ليس أفلاطون، ولا أرسطو، ولا القديس أو غسطين بأنداد له، وأما البقية فلا يستحقون حتى الذكر بجانبه ... كان رجلا منقطع النظير بين أهل دينه ومعاصريه في موضوع الفلسفة التاريخية»[2].

حتى وصل الدور إلى أرنولد توينبي، فوصف إنجاز ابن خلدون وصفاً لامزيد عليه،

---

(١) نقلنا هذه النصوص عن الدكتور جميل صليبا / تاريخ الفلسفة العربية: ٥٦١ ـ ٥٦٢، الشركة العالمية للكتاب، ١٩٨٩ م.

(٢) فلينت / تاريخ فلسفة التاريخ: ٨٦، بواسطة: الجابري / فكر ابن خلدون ـ العصبية والدولة: ١٣٠ ـ ١٣١، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٧، ٢٠٠١ م.

فقال: «إن ابن خلدون أدرك وتصور وأنشأ فلسفة للتاريخ، هي بلاشك أعظم عمل من نوعه خلقه أي عقل في أي زمان ومكان»[1].

وإلى أبعد من ذلك ذهب شأن ابن خلدون، حتى «إن جَعل ـ المقدمة ـ منبعاً لأفكار مهمة لدى مكيافللي، أو فيكو، أو مونتسكيو، أو كونت، أو حتى ماركس، أخذ في العقود الأخير، صيغاً قطعية لدى عددهم من الباحثين الكبار في مختلف البلدان»[2]. ليضيف حسين هنداوي كون «المقدمة» منبعاً للكثير من أفكار هيجل أيضاً في فلسفة التاريخ، بملاحظة أن الاهتمام المتزايد بابن خلدون بين سنتي ١٨١٠ و١٨٣١ م، كان متزامناً مع ظهور هيجل الفيلسوف، ومواكباً في أدواره الاخيرة لإعداده دروسه في فلسفة التاريخ، مع قرائن أخرى يثيرها ما اكتشف من أوجه الشبه في كثير من الرؤى والمنطلقات لدى الاثنين؛ ابن خلدون وهيجل[3].

أما في العالمين العربي والاسلامي، فمنذ ابتدأ اكتشاف كنوز التراث في العصر الحديث، حظيت مقدمة ابن خلدون بالحظ الوفير من الاهتمام، حتى بلغت الدراسات والبحوث المعدّة فيها، أو في بعض أجزائها، من الكثرة بحيث تصعب معها الاحاطة بعناوينها، مما يجعل الاتيان بالجديد فيها أكثر صعوبة.

أمام هذا النوع من التحدي نجد أن أول ما تقدمه دراستنا هذه أنها وضعت الفكر الخلدوني في سياقه التاريخي، حيث أصبح ظهور النظرية المتكاملة في فلسفة التاريخ هو الأمر المرتقب والمتوقع، نتيجةً لذلك التراكم المعرفي الذي تمثل في جهود عديدة ومتواصلة، أقحمت التاريخ في ميدان الدراسات العقلية، وحاولت الكشف عن العوامل

---

(١) الدكتور الجابري/ فكر ابن خلدون: ١٣٠، حسين هنداوي/التاريخ والدولة: ٢١، جميل صليبا/ تاريخ الفلسفة العربية: ٥٦٢، جميعاً عن «بحث في التاريخ» لتوينبي٣: ٣٣٢.

"Toynbee, A study of history, Oxford University Press, London, ١٩٣٥"

(٢) حسين هنداوي، مصدر سابق: ١١١.

(٣) المصدر نفسه: ١٠٩ ـ ١١٧.

المؤثرة في سيرورته، ثم تراكم الموسوعات التاريخية الشاملة التي سبقت عصره، هذا إلى جانب ما أنجزته الحضارة الاسلامية من تقدم واسع في ميادين الفلسفة والمنطق والعلوم الطبيعية والقواعد الفقهية، مما سيضع بين يديه كل ما يحتاج إليه من مادة في التاريخ والفلسفة ومناهج البحث.

فباجتماع هذه المصادر أصبح ظهور النظرية المتكاملة في فلسفة التاريخ هو الخطوة اللاحقة التي تنتظر الفاتح القادم الذي سيرفع لواءها، فكان ذلك هو ابن خلدون، القادم من أقصى المغرب الإسلامي هذه المرة، وليس من بغداد، مركز معظم ذلك التراكم المعرفي، وأوسط الاقليم الرابع الذي نسبوا إليه كل تفوّق وإبداع.

وقد توزعت دراستنا في هذا الفصل على ثلاثة مباحث، الأخير منها هو الذي سوف يتناول فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، يتقدمه مبحث لازم في فكرة جوهرية تمهد للنظرية الفلسفية في التاريخ، وهي فكرة اعتبار التاريخ علماً من العلوم، يمكن فيه الخروج بقوانين محددة، تمهيداً لإمكان التعميم الذي يشكل أساس النظرية، فيما يتناول المبحث الأول ما ينبغي أن يكون مقدمة للدخول في دراسة الفكر الخلدوني.

المبحث الاول

مقدمات في فكر ابن خلدون ومصادره

المقدمة الأولى - سر الابداع الخلدوني:

إن عالماً ينال نتاجه الفكري كل هذا الاهتمام والتقدير، حتى يعد مصدراً لاهم النتاجات العلمية في علوم متعددة، لابد أن يكون إبداعه المميز محل اهتمام الباحثين، وهكذا كان بالفعل مع ابن خلدون، حتى وضع بعض الباحثين فصلين كاملين في تفسير ما أسماه به «الطفرة الخلدونية»[1].

وتعددت الآراء في تفسير هذه «الظاهرة» إذ حاول كل من الباحثين الذين تناولوها أن يعزيها إلى عامل واحد رئيسي، لكن الظاهر في بعض هذه التفسيرات أنها تعود إلى اتجاه الباحث نفسه واهتماماته، قبل أن تعود إلى ابن خلدون. ومن أبرز أمثلة هذا النمط من التفسيرات:

ـ قول غوتيه: إن نفحة من النهضة الاوربية قد خرقت النطاق المحكم المحيط بالشرق الاسلامي، فوصلت إلى روح ابن خلدون الشرقية[2].

الروح العنصرية المتعالية هي وحدها التي تنطق في هذه العبارة، حتى أنست صاحبها أن أوربا وقتئذ لم تعرف الروح بعد، بل مازالت تغط في نومها العميق. فالصواب أن يقال إن نفحة من روح ابن خلدون الشرقية هي التي خرقت الحجب

---

(١) الدكتور علي الوردي / منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته: الفصلين السادس والسابع، انتشارات المكتبة الحيدرية، قم، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.

(٢) علي الوردي / منطق ابن خلدون: ١١٣.

المحيطة بالغرب الكنسي، فوصلت بعد حين إلى مكيافللي وفيكو وكونت ومونتسكيو وهيجل. كما لاحظ ذلك نقاد العلوم ممن ذكرنا سابقاً، وممن سيأتي ذكره لاحقاً.

أما التفسيرات الموضوعية، التي تناولت الموضوع وفق مناهج البحث العلمي، فقد أعطت رؤى ذات قيمة علمية، منها:

١ ــ وجهة نظر ناشانيل شمت: الذي نوّه في البدء إلى «أن مقدمة ابن خلدون تجسد عبقرية المؤلف خير تجسيد، فهي تشير إلى قابليته غير المحدودة في دراسة وتحليل مسار التاريخ الانساني». ثم عطف على تصوير الجو الحضاري الذي انبعثت منه هذه العبقرية، فمثل هذه المعلومات، التي انطوت عليها المقدمة «قد دونت في لغة وعصر لايمكن أن تفهمها الشعوب الصغيرة، لأن كاتبها مؤرخ كبير ينتمي إلى حضارة عريقة، قد لعبت الدور الكبير في المسيرة التاريخية للانسانية». فإذا رأى أن الحضارة العريقة التي ينتمي إليها ابن خلدون كان لها دورها الاساس في تكوين إبداعه، فهو يستدل لتعزيز رؤيته هذه باثنين من فلاسفة الغرب يشيران إلى الرؤية ذاتها، حيث قال رودولف روكول، وروبرت فلنت: «ستبقى المقدمة من الكتب الخالدة التي تجلب الشهرة والعظمة لكاتبها، وللحضارة التي أنضجتها وجعلتها تأخذ مكانها بين الأعمال العلمية الرفيعة التي تعتز بها الانسانية في حاضرها ومستقبلها».

ثم يذهب شمت إلى حياة ابن خلدون ليبحث من خلالها عن المحفز المباشر لذلك الابداع، فيرى أن «تنوع التجارب الاجتماعية التي مر بها ابن خلدون في حياته الصاخبة، ورحلاته بين البادية النائية المتوحشة وبين قمة ما وصلت إليه الحضارة العالمية .. من الحرمان والألم، إلى الرفاه والترف، هو الذي قدح في ذهن ابن خلدون تلك الأفكار»[1].

٢ ــ هذه الفكرة الأخيرة تتفق مع وجهة نظر غاستون بوتول الذي رأى أن مزية

(١) ناشانيل شمت / ابن خلدون، المؤرخ وعالم الاجتماع والفيلسوف: ٥٣، ٥٥، ٦٧.

التباين الصارخ بين أقصى أنواع البداوة وأقصى أنواع الحضارة، هو الذي حفز في ذهن ابن خلدون هذه الفكرة[١].

٣ ـ ويبرز عاملان أكثر أهمية من بين مجموعة العوامل التي اختارها الوردي في جولته المفصلة[٢]، أحدهما فقط هو الجديد، ذلك هو تحرر ابن خلدون من المنطق الأرسطي القديم، واتخاذه لنفسه منطقاً جديداً، «فالمنطق القديم أصبح في القرون الوسطى عبارة عن قوالب فكرية جامدة، ما إن يستغرق المفكر فيها حتى يمسي وكأنه يدور في حلقة مفرغة لايستطيع أن يتخلص منها، شهدنا الفارابي وابن الطفيل وابن رشد وأمثالهم وهم يتحدثون في القضايا الاجتماعية، فلم نجد فيهم إلاّ تكراراً لآراء الاغريق القدامى في الغالب ... أما ابن خلدون فقد خرق ذلك الحصار وتمرد عليه، ومن هنا وجدناه يأتي بتلك الطفرة الكبرى في دراسته الاجتماعية»[٣]. إنه عامل مهم وجوهري بلاشك، وهو العامل الذي فسرت به دائماً النهضة الفكرية في أوربا الحديثة.

أما العامل الثاني فيعود إلى الحضارة نفسها التي انتمى إليها ابن خلدون، إلى النتاج الفكري الهائل الذي قدمه المفكرون الذين سبقوه، فهو «إنما اقتبس تلك الأفكار لكي يؤلف منها نظريته الجديدة». إن ابن خلدون إذن بعبارة أُخرى «ليس سوى نتاج للثقافة الضخمة التي كانت تزدهر قبله ... إنه وصل بنظريته إلى القمة، ولكن القمة لايمكن أن تكون معلقة في فراغ، فهي لابدّ أن تستند على جبل شامخ تحتها»[٤].

٤ ـ يطرح الجابري إمكان وجود وجهات نظر متباينة حول مقدمة ابن خلدون بتباين الجوانب التي يُنظر إليه من خلالها: «فإذا نظرنا إليها من خلال أحداث العصر الذي عاش

---

(١) غاستون بوتول / ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية: ٤٠، ترجمة عادل زعيتر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٨٤.

(٢) الدكتور علي الوردي / منطق ابن خلدون: الفصل السابع ١٢٣ ـ ١٤٩.

(٣) علي الوردي / المصدر نفسه: ٤، ١٠٩.

(٤) علي الوردي / المصدر نفسه: ١٩٧.

فيه، خيّل إلينا وكأنه لم يفعل أكثر من وصف ما شاهده تحت ستار النظرية والبرهان.

وإذا نظرنا إليها من زاوية تجربته الشخصية، السياسية والاجتماعية والفكرية، تبدّى لنا وكأن صاحبها لم يتجاوز إسقاط معطيات هذه التجربة نفسها على التاريخ، التاريخ الاسلامي بالخصوص.

أما إذا فحصنا ماورد في المقدمة من أفكار وآراء من خلال ما هو مبعثر هنا وهناك في بطون المؤلفات الاسلامية التي تعرّف عليها واطلع على محتوياتها، فإننا قد لانتردد في القول بأنه لم يقم بأكثر من عملية انتقاء واختيار تتخللها بعض إضافات». لكنه يرى أن وجهات النظر هذه كلها تجزيئية، فيها تبسيط وابتسار كبيرين، إذ إن «فكر ابن خلدون، في الحقيقة، أكثر من ذلك بكثير، لقد استنطق الرجل تجربة العصر وتجربته الشخصية معاً، واستفتى أحداث التاريخ، وآراء من دخلوا التاريخ، من باب الفكر الواسع، فصاغ من ذلك كله آراء ونظريات، قديمة كأجزاء، جديدة ككل»(١).

ولنا بعد هذا أن نقول: إن نتاج ابن خلدون الفريد قد تحقق بالفعل من اجتماع ثلاثة عناصر جوهرية:

١ - النتاج الثقافي الغزير الذي قدمته الحضارة الاسلامية.

٢ - المرحلة التاريخية التي عاشها.

٣ - العبقرية الفذة والقدرة الذهنية الفائقة على الافادة البنّاءة والابداع.

فتنوع وغزارة النتاج الثقافي الذي وصل إلى ابن خلدون كان يمكّنه من الامساك بالعديد من مفاتح هذه العلوم التي أسس لها وأنضجها؛ من علوم ذات صلة مباشرة بمباحثه الرئيسية، كالذي وجده عند المسعودي والطرطوشي مثلا، وعلوم أُخرى

---

(١) الدكتور محمد عابد الجابري / فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي: ١٧، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٧، ٢٠٠١.

مساعدة يأتي في مقدمتها الموسوعات التاريخية الشمولية وما تضمنته من دقائق يمكنه توظيفها، وما بلغته من مدى في النقد والتحليل التاريخيين، ثم مباحث السياسة المدنية والنصائح الملوكية التي استطاع أن ينقل ما تظمنته من أفكار إلى التاريخ، ليأخذ بها من أفق البحث النظري المثالي، إلى أفق البحث التاريخي الواقعي. يضاف إلى كل هذا العلوم الاخرى المتقدمة التي زودته بأدوات ومناهج البحث، ووضعت بين يديه جملة من القواعد المهمة التي استطاع توظيفها في علمه الجديد.

يأتي بعد ذلك عنصر المرحلة التاريخية التي عاشها ابن خلدون وكوّن في أجوائها تجربته الخاصة، فقد عاش دور الانحطاط وتداعياته في واحدة من أشد مراحله خطورة، الأمر الذي يحفز الذهن للبحث في تحليله والكشف عن علله، وإذا ما انطلق الذهن المتحفز للبحث في عوامل الانحطاط، فإنه سيجد أن هذه العوامل قد شكلت فيه حافزاً جديداً يدعوه للبحث في ما قبل الانحطاط، في عوامل التكون والنمو والنهضة والازدهار. ومثل هذه الأفكار لاتتولد عادة في عصور الازدهار التي تختفي فيها عوامل التهديد والتحدي الخطير، وهذا ما لوحظ سابقاً في توقيت ظهور النظريات المهمة في فلسفة التاريخ.

ويأتي أخيراً دور العبقرية الفذة، التي بدونها لايمكن استخلاص شيء ذي قيمة من مجموع ما يوفره العنصران الأولان، فقد توفر ذلك لأكثر من جيل، لكن لم يبرز من بينهم سوى ابن خلدون. وهذا هو دور العبقرية.

أما لو كان ابن خلدون، بعبقريته هذه، قد ظهر في عصر المسعودي مثلا، فلا يمكننا أن نتوقع منه المجيء بأكثر مما جاء به المسعودي كثيراً. ذلك لأن، التغيرات الظاهرة في مسار الحضارة لم تكن بالقدر الذي يحفز في ذهنه السير وراء كل ما أنجزه بالفعل في عصره هو، وحتى لو كان ذلك التغيير كافياً لقدح كل تلك الأفكار، فإنه سوف لايجد من الرصيد الثقافي والتراكم المعرفي ما يعينه ويقدم بين يديه المادة الكافية واللازمة لتحقيق مثل ذلك الانجاز الكبير. وهذا هو دور العنصرين الأولين؛ الرصيد الفكري، والظرف التاريخي.

فإبداع ابن خلدون إذن كان نتاج حضارة عريقة بلا شك، لكنه في الوقت نفسه نتاج عبقرية فريدة من نوعها أيضاً، استطاعت أن تسمع صوت حركة التاريخ، وتستنطق مكوناته، وتوظف كل ما تهيأ من أدوات لفك ألغازه، فكان ذلك النسيج الفكري الفائق في عمقه وفي انتظامه.

المقدمة الثانية ـ مصادر فكر ابن خلدون:

ربما تستوقفنا عبارة الجابري آنفة الذكر: «إذا فحصنا ماورد في المقدمة من أفكار وآراء، من خلال ما هو مبعثر هنا وهناك في بطون المؤلفات الاسلامية التي تعرّف عليها واطلع على محتوياتها، فإننا قد لا نتردد في القول بأنه لم يقم بأكثر من عملية انتقاء واختيار تتخللها بعض إضافات» متمماً بقوله: «فصاغ من ذلك كله آراء ونظريات، قديمة كأجزاء، جديدة ككل»[1].

هذه العبارة التي توحي بأن ابن خلدون قد وجد كل مادة أفكاره وأجزاءها في المصادر المتقدمة، لكنه وجدها مبعثرة، فأعاد نظمها وترتيبها، ليؤلف منها ـ بعد بعض إضافات ـ نظريات وآراء «قديمة كأجزاء» «جديدة ككل».

وقد سبق الوردي إلى مثل هذا التوصيف، في قوله: «لو أننا استطعنا مواصلة البحث في المؤلفات التي ظهرت قبل ابن خلدون، لتبين لنا أن أكثر أفكاره إنّما استمدها منها، قليلا أو كثيراً ... فهو إنّما اقتبس تلك الأفكار لكي يؤلف منها نظريته الجديدة، على منوال ما يفعل المخترع حين يركب اختراعه الجديد من مخترعات سابقة»[2].

لكن الحق أن إبداع ابن خلدون لم يقف عند هذا الحد، حد الجمع والتنظيم، بل عندما وجد مواد مبعثرة، فإنّه طوّر فيها كثيراً، وأعطى معضمها بعدها الجديد حين زاوج بينها وبين التاريخ، ثم أضاف إليها من إبداعه ما أهّلها للظهور بهذه الصورة التي تكونت على يده.

---

(١) الجابري / فكر ابن خلدون: ١٧. وقد تقدم آنفاً.

(٢) علي الوردي / منطق ابن خلدون: ١٩٦.

ويتضح دوره الكبير، بل التأسيسي في الدرجة الاولى في مباحثه الواسعة التي شكلت نظريته في العمران البشري، وهو ما وزعه الباحثون في فكر ابن خلدون بين «علم الاجتماع» و«فلسفة التاريخ». يضاف إليها أيضاً ما يتصل بمباحثه التي تندرج تحت عنوان «علم التاريخ».

هذان الموضوعان، اللذان يشكلان ثقل المقدمة وجوهر الفكر الخلدوني، لايمكن بحال أن يتألفا على الصورة التي وضعها ابن خلدون من مجرد الاقتباس والتجميع والترتيب لما وجده في المصادر المتقدمة من أفكار وآراء ورؤى مبعثرة.

أما ما يتعلق بالمباحث الأخرى التي تضمنتها المقدمة، من مباحث العلوم والمعارف والصناعات المختلفة، فهي على كثرتها وتنوعها، إذا كانت إفادته فيها من مصادرها المختصة صريحة وواضحة ولازمة، إلاّ أنه جدد فيها، أو في معضمها، من الآراء ما يجدر أن ينسب إليه دون غيره. كل هذا سيكشف عنه البحث الموجز في مصادره المباشرة.

وقبل أن نتناول مصادره الاساسية التي أشار إليها، نتوقف عند وجهة نظر يتبنّاها بعض الباحثين، مفادها أن هناك مصادر أخرى قد أفاد منها، قليلا أو كثيراً، دون إشارة منه أو تنويه.

فمن بين المصادر العشرة التي أرجع إليها الوردي جملةً من أفكار ابن خلدون الموزعة على فصول المقدمة[1]، نجد اثنين من هذا النوع من المصادر، هما: «أبو حيان التوحيدي»[2] و«إخوان الصفا».

فإذا تأملنا الفكرة التي يمكن أن يكون ابن خلدون قد اقتبسها من التوحيدي،

---

(١) علي الوردي / منطق ابن خلدون: الفصل التاسع.

(٢) علي بن محمد بن العباس، التوحيدي، توفي حدود ٤٠٠ هـ ـ ١٠١٠ م، من أشهر مصنفاته: «المقابسات» و«الامتاع والمؤانسة». [الاعلام ٤:]٣٢٦

والخاصة بكلام التوحيدي في خصائص أهل البادية، فإننا نجد أنه ـ ابن خلدون ـ سيجد هذه المادة منسوبة إلى عللها الطبيعية التي تلائم بحثه، يجدها عند المسعودي بما فيه الكفاية، فإذا كان قد ذكر المسعودي في مصادره دون التوحيدي، فالأولى أن نتوقف عند قوله.

أما حضور نظريات إخوان الصفا في فلسفة ابن خلدون التاريخية وآرائه الأخرى، فيستدعي قدراً أكبر من التأمل، نحيله إلى مواضعه[1]، لاسيما مع ما تبنتهُ إحدى الدراسات من نسبة جوهر أفكار ابن خلدون وأهم نظرياته إلى إخوان الصفا[2]. مؤكدين موقفنا في ضرورة عدم تحميل مفكر على هذا القدر من العبقرية أكثر مما ينبغي، والقبول بما يذكره هو من مصادر أفكاره، ثم الرضا بمنحه امتياز الابداع والتأسيس في ما وراء ذلك، خصوصاً مع الظهور الواضح لما يؤيد هذا من جهود ذاتية كبيرة في الملاحظة والكشف والافادة الحقة من استقراء التجارب والظواهر التاريخية.

أهم مصادره كما يذكرها:

نكتفي بذكر أهم مصادره التي ذكرها في مقدمته بالقدر الكافي في إعطاء صورة تقريبية عن ما وجده من مواد شكلت منابع لجملة من أفكاره ونظرياته، وهي بدورها تعطي تصوراً كافياً عن المساحة الواسعة التي يظهر فيها إبداعه الخاص ونتاجه الفكري التأسيسي.

ويمكننا توزيع هذه المصادر، بحسب موارد رجوعه إليها، إلى قسمين رئيسين، يختص الأول بمصادر نظريته الواسعة في فلسفة التاريخ، ويشمل الثاني مصادر مباحثه المنوعة الأخرى:

---

(١) في ما يناسبها من مفردات مباحث هذا الفصل.

(٢) الدكتور محمود إسماعيل / نهاية اسطورة، دار المنصورة، ١٩٩٦م، وأيضاً له: إخوان الصفا رواد التنوير في الفكر العربي: المقدمة، و ص ١١٥، دار المنصورة، ط ١، ١٩٩٦ م.

القسم الأول - مصادره في فلسفة التاريخ:

ينقسم هذا أيضاً، بحسب ما تشكله المصادر من أهمية في بناء هيكل النظرية الخلدونية، إلى قسمين: مصادر رئيسية، وأخرى ثانوية.

أولاً ـ المصادر الرئيسية: نعني بها مصادر الافادة المباشرة، التي استقى منها ابن خلدون بشكل مباشر، مواد معينة، أدخلها في مباحثه. وأهم هذا النوع من المصادر[1]:

١ ـ المسعودي: في كتابه «مروج الذهب» الذي رأى فيه ابن خلدون أن صاحبه قد «شرح فيه أحوال الأمم، والآفاق، لعهده في عصر الثلاثين والثلاثمئة، غرباً وشرقاً، وذكر نحَلهم وعوائدهم، ووصف البلدان والجبال والبحار والممالك والدول، وفرّق شعوب العرب والعجم. فصار إماماً للمؤرخين يرجعون إليه، وأصلا يعولون في تحقيق الكثير من أخبارهم عليه»[2].

ثم يذكر ابن خلدون تبدل الاحوال والآفاق والعوائد، الباعث على استئناف الكتابة: «فاحتاج لهذا العهد من يدوّن أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها، والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها، ويقفو مسلك المسعودي لعصره، ليكون أصلا يقتدي به من يأتي من المؤرخين من بعده»[3]. وهذا صريح في اقتدائه بالمسعودي وأخذه منه ما يلتقي مع مفردات أبحاثه. وعندما نتذكر المادة الغنية التي أودعها المسعودي كتابه «مروج الذهب» من: تقسيم الامم على الاقاليم، وتأثير الاقليم ـ البيئة والمناخ ـ على الطبائع، والتمييز بين خصائص أهل البادية وبين خصائص أهل المدينة، وإعطاء صورة واضحة عن تدرج الحضارة، وبعض العوامل المؤثرة فيها، والحضارات الكبرى في دور انحطاطها، وغير ذلك، يمكننا أن نتصور مدى ما أفاده ابن خلدون منه.

---

(١) اعتمدنا في ترتيبها ما قدرناه من أهمية كل منها بالنسبة إلى مقدمة ابن خلدون.

(٢) ابن خلدون / المقدمة: ٣٣.

(٣) ابن خلدون / المقدمة: ٣٣.

٢ ـ البكري[1]: الذي جاء بعد المسعودي «فحذا حذوه، لكن في المسالك والممالك خاصة، دون غيرها من الاحوال، لأن الأمم والاجيال لعهده لم يقع فيها كثير انتقال ولاعظيم تغيّر»[2].

فهذا مصدر آخر في أحوال الأقاليم والبلدان، وأحوال ساكنيها من الشعوب والأمم، يمكنه أن يفيد منه إفادة مباشرة في أبحاثه المتعلقة بهذا الموضوع.

٣ ـ أبو بكر الطرطوشي: في كتابه «سراج الملوك». يقول ابن خلدون في وصف بعض مصادره ما خلاصته: «وكذلك حوّم القاضي أبوبكر الطرطوشي في كتاب سراج الملوك، وبوّبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ـ المقدمة ـ ومسائله: لكنه إنّما يبوّب الباب للمسألة ثم يستكثر من الأحاديث والآثار وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس وغيرهم، ولا يكشف عن التحقيق قناعاً، ولا يرفع للبراهين الطبيعية حجاباً، إنّما هو نقل وتركيب ... وكأنه حوّم حول الغرض ولم يصادفه»[3].

ويمكننا هنا أن نقلب عبارة ابن خلدون لنقول إنه هو الذي بوّب مقدمته على نحو يقرب من تبويب الطرطوشي، لكنه إنّما أفاد من عناوين الأبواب، وربما ترتيبها إلى حد ما، أما محتوياتها فقد ألفها من تحقيقاته التاريخية القائمة على البراهين الطبيعية، التي شكلت واحداً من أهم مزايا ابن خلدون، والتي سيفيد خلالها من مصادره الاخرى قليلا أو كثيراً.

٤ ـ بطليموس، والادريسي: في كتابيهما: «الجغرافيا»[4] و«كتاب زخّار»[5] كما

---

(١) عبدالله بن عبد العزيز، البكري، الأندلسي، توفى ٤٨٧ هـ ، ١٠٩٤ م، من أهم مصنفاته: «المسالك والممالك» و «معجم ما استعجم». [الاعلام ٤: ٩٨].

(٢) ابن خلدون / المقدمة: ٣٢.

(٣) المصدر نفسه ١: ٤٠.

(٤) وهو كتاب «جغرافيا في المعمور وصفة الأرض» كما وسمه النديم، وقال: نقله إلى العربية الكندي نقلا رديئاً، ثم نقله ثابت بن قرّة نقلا جيداً. [النديم/ الفهرست: ٣٢٨].

(٥) وهو كتاب «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق» للادريسي الحسني، محمد بن عبدالله (٤٩٣ ـ ٥٦٠ هـ ، ١١٠٠ ـ ١١٦٥ م)، الذي كتبه لملك صقلية «روجار الثاني» وهو الذي أسماه ابن خلدون، «زخّار» وجعل الكتاب باسمه إلا في موضع=

وسمه ابن خلدون. وعليهما اعتمد كلياً في وصف المعمور من الأرض، والأقاليم، والجغرافية[1]. وكان أكثر اعتماده على الادريسي. وفي هذا الموضوع يبدو ابن خلدون ناقلا بالدرجة الاولى، لذا فهو يكرر التنويه بمصدريه مرة بعد أخرى، ويعرّج على غيرهما في عرض المناقشة، كابن رشد مثلا[2].

٥ ـ **أرسطو**: في كتاب «السياسة»: ففيه على حد قول ابن خلدون «جزء صالح منه ـ العمران البشري ـ إلاّ أنه غير مستوفىً، ولا معطى حقه من البرهان، ومختلط بغيره». وبعد ذكر خلاصة جوهره، يقول ابن خلدون: «وأنت إذا تأملت كلامنا في فصل الدول والممالك وأعطيته حقه من التصفّح والتفهم، عثرت في أثنائه على تفسير هذه الكلمات، وتفصيل إجمالها، مستوفىً، بيناً، بأوعب بيان وأوضح دليل وبرهان. أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو، ولا إفادة موبذان»[3].

وكأن ابن خلدون قد اكتفى بهذا الكتاب من كتب السياسة المدنية، ولم يرجع فيها إلى أفلاطون أو الفارابي أو ابن رشد، أو أنه جعله الانموذج الذي يصدق على غيره منها ما يصدق عليه. وهو وإن ذكر ابن رشد مرةً، فلكي يرد عليه في تقديمه البيت والحسب باعتماد تعديد الآباء، وعدم إدراكه شأن العصبية[4].

وعندما يذكر الماوردي في موضع واحد منوهاً بكتابه «الاحكام السلطانية»[5] نعلم أنه لم يطلع على كتابه الآخر «أدب الدنيا والدين» الذي عرضنا جوهر أفكاره في الفصل الأوّل.

= واحد ذكر فيه الكتاب وصاحبه فقال: «كتاب نزهة المشتاق، الذي ألفه العلوي الادريسي الحمودي لملك صقلية من الافرنج وهو زخار بن زخّار» [المقدمة: ٥٣] و[الاعلام ٧: ٢٤، معجم المؤلفين ١١: ٢٣٦].

(١) ابن خلدون / المقدمة: المقدمة الثانية / ٤٤ ـ ٨١ ويبدأ ذكر المصدرين في ص ٤٥.

(٢) ابن خلدون / المقدمة: ٥١.

(٣) ابن خلدون / المقدمة: ٣٩ ـ ٤٠.

(٤) ابن خلدون / المقدمة: ١٢٥.

(٥) ابن خلدون / المقدمة: ١٣٦. وليس هو من مصادر فكر ابن خلدون في هذا الباب، لأنّه مغاير تماماً لمقاصد ابن خلدون ووجهته في البحث.

٦ ـ ابـن المقفـع[١]: يقـول ابـن خلـدون: «وكـذلك تجـد فـي كلام ابن المقفّع وما يستطرد في رسائله من السياسات، الكثير من مسائل كتابنا هذا، غير مبرهنة كما برهناه؛ إنّما يجلّيها في الذكر على منحى الخطابة»[٢].

٧ ـ ابـن سـينا[٣]: فـي كلامـه علـى تأثيـر الهواء في ألوان البشر، يستشهد ببيتين من ارجـوزة ابـن سينا في كتابه في الطب[٤]. وفيه فائدة في رجوعه إلى هذا الكتاب في هذا الموضوع بالذات.

ثانـياً ـ المصـادر الـثانوية: وهي مصادر مساعدة، وجد فيها ابن خلدون قواعد، أو نصوصاً، استطاع توظـيفها فـي مجالـه التاريخـي، وهـي كثيرة، يذكرها غالباً في مواضع الاستشهاد خلال مباحثه، ويدخل فيها: القرآن الكريم، ومصادر الحديث النبوي، لاسيما الصحاح والمستدرك، غير أن الأهـم مـنها، وهـو مـا أفاد منه قواعد وقوانين داخلة في صـلب منهجه، هي تلك التي أشار إليها في الموضع ذاته الذي مازلنا فيه، فوصف نوع ما أفـاده مـنها، بأنهـا: «مسـائل تجري بالعَرَض لأهل العلوم في براهين علومهم».وأمثلة هذه المصادر وما أفاده منها:

١ ـ الكـتب الحكمـية: التـي تـبحث «فـي إثـبات الـنبوة؛ مـن أن البشـر متعاونون في وجودهم، فيحتاجون فيه إلى الحاكم والوازع».

٢ ـ كـتب أُصـول الفقـه: فـي بـاب إثـبات اللغـات، ففـيها: «أن الناس محتاجون إلى العبارة عن المقاصد بطبيعة التعاون والاجتماع».

---

(١) عبدالله بن المقفع (١٠٦ ـ ١٤٢ هـ ، ٧٢٤ ـ ٧٥٩ م) أول من عني بالترجمة في الاسلام، ومن أعماله فيها: «خداينامة» في سير ملوك العجم، و«التاج» في سيرة أنوشروان. [النديم / الفهرست: ١٣٢؛ الاعلام ٤: ١٤٠].

(٢) ابن خلدون / المقدمة: ٤٠.

(٣) أبو علي، الحسين بن عبدالله بن سينا، الفيلسوف الرئيس (٣٧٠ ـ ٤٢٨ هـ ، ٩٨٠ ـ ١٠٣٧ م) من أعماله الشهيرة: «القانون في الطب» و«الاشارات» و«السياسة» وغيرها كثير. [الاعلام ٢: ٢٤١].

(٤) ابن خلدون / المقدمة: المقدمة الثالثة / ٨٤

٣ ـ كتب الفقه: «مثل ما يذكره الفقهاء في تعليل الاحكام الشرعية بالمقاصد ... فإنها ـ المقاصد ـ كلها مبنية على المحافظة على العمران، فكان لها النظر في ما يعرض له»[١].

هذه هي أهم المصادر التي يذكرها ابن خلدون في تصدير بحوثه حول فلسفة التاريخ، ومنها يتضح أنه لم يكن عامداً إلى إحصاء مصادره، وإنما عني في هذا الموضع من صدر المقدمة بذكر أهمها مما يتصل بالعمران البشري، أما سائر مصادره فيذكرها في الاستشهاد، أو المقارنة والمناقشة، أو استطراداً، ويزداد هذا الأمر وضوحاً في الفصول الأخيرة من المقدمة، والتي أفردنا لها القسم الثاني من مصادره.

القسم الثاني ـ مصادره في العلوم الأخرى والصنائع:

وهي مصادر متعددة بتعدد العلوم والصنائع التي تناولها في بحوثه، ومن أجل الاختصار نذكر أهمها، مما يظهر من كلامه أنه قد أفاد منها، دون ما يذكره من أهم ما كُتب في كل واحد من تلك العلوم والصنائع. نذكر ذلك إجمالا بترتيب حروف المعجم:

١ ـ ابن البناء[٢]: العلوم العددية، علم الهيئة[٣].

٢ ـ ابن الخطيب[٤]: التعليم من الصنائع، علم الكلام، الالهيات، قصور أهل الامصار عن ملكة البيان، أشعار العرب[٥].

---

(١) ابن خلدون / المقدمة: ٣٩.

(٢) أحمد بن محمد بن عثمان الازدي (٦٥٤ ـ ٧٢١ هـ ، ١٢٥٦ ـ ١٣٢١ م) من أهل مراكش، عالم بالرياضيات والمنطق والهيئة، من مصنفاته فيها: «تلخيص أعمال الحساب» و«الكليات» في المنطق، و«منهاج الطالب لتعديل الكواكب». [الاعلام ١: ٢٢٢].

(٣) المقدمة: باب ٦ ـ ف ١٤ / ٤٨٣، ب ٦ ـ ف ١٦ / ٤٨٩.

(٤) لسان الدين محمد بن عبدالله بن سعيد الاندلسي، المؤرخ الوزير (٧١٣ ـ ٧٧٦ هـ ، ١٣١٣ ـ ١٣٧٤ م) وقد أدركه ابن خلدون وعبر عنه بصاحبنا الوزير. [تاريخ ابن خلدون ٧: ٣٤١، الاعلام ٦: ٢٣٥].

(٥) المقدمة: ب ٦ ـ ف ٢ / ٤٣١، ف ١٠ / ٤٦٦، ف ٢١ / ٤٩٥، ف ٥٦٥/٤٣، ف ٥٠ / ٥٨٦.

٣ ـ ابن رشد[١]: علم الفقه، علم الهيئة، علم المنطق، علم الالهيات، إبطال الفلسفة[٢].

٤ ـ ابن رشيق[٣]: صناعة الغناء، صناعة الشعر[٤].

٥ ـ ابن سينا: التوليد، التصوف، العلوم العددية، العلوم الهندسية، علم الهيئة، علم الطبيعيات، علم الالهيات، إبطال الفلسفة، إنكار ثمرة النجوم[٥].

٦ ـ ابن الهيثم[٦]: العلوم الهندسية[٧].

٧ ـ أرسطو: فن الحرب، علم المنطق، إبطال الفلسفة[٨].

٨ ـ أفضل الدين الخونجي[٩]: المنطق[١٠].

٩ ـ اوقليدس: العلوم الهندسية[١١].

---

(١) محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، الاندلسي، القرطبي (٥٢٠ ـ ٥٩٥ هـ ، ١١٢٦ ـ ١١٩٨ م) الفيلسوف الشهير، من أعماله الشهيرة: «تهافت التهافت» و«تلخيص كتاب السياسة لافلاطون» و«جوامع كتب أرسطاطاليس». [الاعلام ٥: ٣١٨].

(٢) المقدمة: ب ٦ ـ ف ٧ / ٤٥٠، ف ١٦ / ٤٨٨، ف ١٧ / ٤٩١، ٤٩٢، ف ٢١ / ٤٩٥، ف ٢٤ / ٥١٨.

(٣) الحسن بن رشيق القيرواني (٣٩٠ ـ ٤٦٣ هـ ، ١٠٠٠ ـ ١٠٧١ م) شاعر، نقّاد، من كبار أدباء المغرب العربي، من أهم أعماله الادبية: «العمدة في صناعة الشعر ونقده». [الاعلام ٢: ١٩١].

(٤) المقدمة: ب ٦ ـ ف ٣٢ / ٤٢٧، ف ٤٦ / ٥٧٤.

(٥) المقدمة: ب ٥ ـ ف ٢٨/ ٤١٤، ب ٦ ـ ف ١١/ ٤٦٣، ف ١٤/ ٤٨٢، ف ١٥/ ٤٨٦، ف ١٦/ ٤٨٨، ف ١٨/ ٤٩٢، ف ٢١/ ٤٩٥، ف ٢٤/ ٥١٨، ٥١٩، ف ٢٩/ ٥٢٨.

(٦) محمد بن الحسن بن الهيثم (٣٥٤ ـ نحو ٤٣٠ هـ ، ٩٦٥ ـ نحو ١٠٣٨ م) عالم الهندسة والبصريات الشهير، من أعماله الكثيرة: «المناظر» و«المرايا المحرقة» و«مساحة المجسم المكافئ». [الاعلام ٦: ٨٤].

(٧) المقدمة: ب ٦ ـ ف ١٥ / ٤٨٦، ٤٨٧.

(٨) المقدمة: ب ٣ ـ ف ٣١ / ٢٥٨، ب ٦ ـ ف ١٧ / ٤٩٠، ف ٢٤ / ٥١٥، ٥١٨.

(٩) محمد بن ناماوَر بن عبد الملك الخونجي (٥٩٠ ـ ٦٤٦ هـ ، ١١٩٤ ـ ١٢٤٨ م) عالم بالحكمة والمنطق، من مؤلفاته: «كشف الأسرار عن غوامض الأفكار» و«الموجز في المنطق». [الاعلام ٧: ١٢٢].

(١٠) المقدمة: ب ٦ ـ ف ١٧ / ٤٩٢.

(١١) المقدمة: ب ٦ ـ ف ١٥ / ٤٨٥ ـ ٤٨٦.

١٠ ـ بطليموس: إبطال صناعة النجوم[١].

١١ ـ الحريري[٢]: وجوه المعاش[٣].

١٢ ـ الطغرائي[٤]: إنكار ثمرة الكيمياء[٥].

١٣ ـ الغزالي[٦]: علم الكلام، علم التصوّف، علم الالهيات[٧].

١٤ ـ الفارابي[٨]: صناعة التوليد، العلوم العقلية، علم المنطق، إبطال الفلسفة، إنكار ثمرة الكيمياء[٩].

هذه بعض أهم المصادر التي أخذ منها ابن خلدون وأحال إليها، مع وجود مصادر أُخرى يطول تتبعها، ومن مصادره الاخرى ما أشار إليه إشارة، أو نقل عنه حكاية لم تكن بذلك القدر من الاهمية، ومن أمثلة ذلك:

ما ينقله عن الامام ابن الخطيب [الرازي] عن رأيه في كون النساء في خطاب

---

(١) المقدمة: ب ٦ ـ ف ٢٥ / ٥٣٠.

(٢) القاسم بن علي بن محمد بن عثمان، البصري (٤٤٦ ـ ٥١٦ هـ ، ١٠٥٤ ـ ١١٢٢ م) صاحب المقامات الحريرية، ومن مؤلفاته أيضاً: «درة الغواص في أوهام الخواص» و«صدور زمان الفتور وفتور زمان الصدور» في التاريخ. [الاعلام ٥: ١٧٧].

(٣) المقدمة: ب ٥ ـ ف ٢ / ٣٨٣.

(٤) مؤيد الدين، الحسين بن علي بن محمد بن عبد الصمد (٤٥٥ ـ ٥١٣ هـ ، ١٠٦٣ ـ ١١٢٠ م) من الكتّاب الوزراء، شاعر كبير وهو صاحب لامية العجم، له كتاب مختصر في الإكسير. [الاعلام ٢: ٢٤٦].

(٥) المقدمة: ب ٦ ـ ف ٢٦ / ٥٢٧ ـ ٥٢٨.

(٦) أبو حامد، محمد بن محمد بن محمد الطوسي (٤٥٠ ـ ٥٠٥ هـ ، ١٠٥٨ ـ ١١١١ م) العلم الكبير، صاحب المصنفات الشهيرة، ومنها: «تهافت الفلاسفة» و«إحياء علوم الدين». [الاعلام ٧: ٢٢].

(٧) المقدمة: ب ٦ ـ ف ١٠ / ٤٦٦، ف ١١ / ٤٦٧، ٤٦٩، ٤٧٠، ف ٢١ / ٤٩٥.

(٨) أبو نصر، محمد بن طرخان، المعروف بالمعلم الثاني (٢٦٠ ـ ٣٣٩ هـ ، ٨٧٤ ـ ٩٥٠م) من أعماله الشهيرة: «آراء أهل المدينة الفاضلة» و«السياسة المدنية» و«إبطال أحكام النجوم» و«إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها». [الاعلام ٧: ٢٠].

(٩) المقدمة: ب ٥ ـ ف ٢٨/٤١٤، ب ٦ ـ ف ١٢/٤٨١، ف ٤٩١/١٧، ف ٥١٨/٢٤، ف ٢٦ / ٥٢٧، ٥٣١.

الأحكام الشرعية قد جعلن تبعاً للرجال[1]. وما ينقله من حكاية طريفة عن شيخه الابلي[2]، و عن ابن الرقيق[3]، والجُنيد[4].

ومثل ما يذكره في شأن نصير الدين الطوسي[5]. وما ينسبه إجمالا من العقائد إلى أبي الحسن الاشعري وأبي بكر الباقلاّني[6].

أما سائر أبحاثه في أبواب العلوم والصنائع فقد جاءت على نحو الاستعراض الوجيز والمركز لتواريخ تلك العلوم، فشحنها بذكر أهم من صنّف فيها وأهم ما كُتب.

إنّ استعراض ذلك كله من حقه أن يكون موضوعاً لدراسة مستقلة، اكتفينا منه بهذا القدر الذي يحقق ثمرته في نتيجتين مهمتين:

اولاهما: إن التراكم المعرفي الذي شهدته الحضارة الاسلامية العريقة قد حقق الثمرة المرجوة منه على أحسن ما يكون، بواسطة ابن خلدون.

والثانية: إن هذه المصادر مهما تعددت وتنوعت، فانها تركت مساحة مهمة لايملؤها إلاّ العبقري الجدير باستثمار تلك المعارف الغزيرة.

فثمة معارف غنية أفاد منها، وثمة خلق وإبداع كبيرين أتى بهما، لتخرج من هذا المجموع، بعد تنظيمه وحشده، جملة الآراء والنظريات الخلدونية.

المقدمة الثالثة ـ ابن خلدون والفلسفة:

ما تزال دراسة فلسفة التاريخ عند ابن خلدون تثير لدى الباحثين تساؤلا يدور حول

---

(١) المقدمة: ب ٣ ـ ف ٢٦ / ١٩٦.

(٢) المقدمة: ب ٥ ـ ف ١٣ / ٣٤٧.

(٣) المقدمة: ب ٦ ـ ف ٤٣ / ٥٦٥.

(٤) المقدمة: ب ٦ ـ ف ١٠ / ٤٦٧.

(٥) المقدمة: ب ٦ ـ ف ١٨ / ٤٩٢.

(٦) المقدمة: ب ٦ ـ ف ١٠ / ٤٦٤ ـ ٤٦٥.

اعتماده مفردة «الحكمة» عنواناً لمباحثه الجديدة، بديلا عن «الفلسفة»، ليجد هذا التساؤل ما يعززه في الفصل الذي وضعه ابن خلدون في مقدمته، تحت عنوان: «في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها»[1]. فكيف تنسب الفلسفة إلى رجل يقول ببطلانها وبفساد منتحليها؟

وإذا كانت بعض الردود على هذا التساؤل تنطلق من حقيقة أن ابن خلدون قد درس الفلسفة بما فيه الكفاية، وكتب فيها في وقت مبكر من عمره العلمي[2]، فإن هذه الردود تتعرض للنقض عند من يرى أن اهتمام ابن خلدون بالفلسفة كان في المرحلة الاولى من حياته العلمية، ثم أعرض عنها بالكلية في المرحلة الثانية والتي كتب المقدمة خلالها[3].

لكن لا هذا ولا ذاك يحسم الامر، فالمباحث والآراء والنظريات الفلسفية مبثوثة في «المقدمة» بكثافة. إنما يحسم الأمر كلام ابن خلدون نفسه، الذي أحصى فيه نقاط افتراقه عن الفلسفة. وهذه النقاط هي:

١ ـ إن الفلسفة تعتمد العقل وحده في ماوراء الحس: يقول ابن خلدون: «زعموا ـ أي الفلاسفة ـ أن الوجود كله، الحسي منه وماوراء الحسي، تدرك أدواته وأحواله بأسبابها وعللها بالانظار الفكرية والأقيسة العقلية»[4]. وهذا عند ابن خلدون باطل من وجهين:

أولهما: أن المطابقة بين النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة، وبين ما في الخارج، غير يقينية، لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها، ولعل في المواد ما يمنع مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي. اللهم إلاّ مالا يشهد له الحس بامتناع المطابقة، وذلك يكون دليله شهوده، لا تلك البراهين.

---

(١) المقدمة: ب ٦ ـ ف ٢٤ / ٥١٤.

(٢) حسين هنداوي / التاريخ والدولة مابين ابن خلدون وهيجل: ٢٤ ـ ٢٥.

(٣) الجابري / فكر ابن خلدون: ٣٨.

(٤) المقدمة: ب ٦ ـ ف ٢٤ / ٥١٤.

وثانيهما: أن الروحانيات ذواتها مجهولة رأساً، ولا يمكن الوصول إليها، ولا البرهان عليها. لأنّ تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية إنّما هو ممكن في ما هو مدرك لنا، ونحن لاندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى. فلا يتأتى لنا البرهان عليها.

ثم يعزز رأيه بما صرّح به بعض محققي الفلاسفة «حيث ذهبوا إلى أن مالا مادة له لايمكن البرهان عليه، لأنّ مقدمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتية»[1].

٢ ـ اعتماد الفلاسفة العقل، دون السمع، في تصحيح العقائد الايمانية[2]: وهذا باطل أيضاً عند ابن خلدون، لأنّ المدارك الشرعية أوسع من المدارك العقلية، فهي فوقها ومحيطة بها، فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها. فلا بد من تقديم المدارك الشرعية والاعتقاد بها كما أمرنا[3]. من هنا كان علم الكلام «من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية» لأنه إنّما يستدل على صحة العقائد الايمانية بالأدلة العقلية بعد فرضها صحيحة من الشرع. بخلاف الفلسفة التي تحاول إثبات صحتها عن طريق الادلة العقلية[4].

٣ ـ زعم الفلاسفة أن السعادة التامة إنّما تتحقق بإدراك الموجودات كلها عن طريق هذا النظر العقلي: وهذا هو الآخر مردود عند ابن خلدون من وجهين:

أولهما: أن ابتهاج النفس بالادراك الذي هو من ذاتها بغير واسطة يكون أشد وألذ من غيره، وهذا الادراك لايحصل بنظر ولا علم، وإنّما يحصل بكشف حجاب الحس ونسيان المدارك الجسمانية بالجملة. وهذا ما يعنى به المتصوفة.

---

(١) المقدمة: ٥١٦ ـ ٥١٧.

(٢) المقدمة: ٥١٤.

(٣) المقدمة: ب ٦ ـ ف ٢١ / ٤٩٦.

(٤) المقدمة: ب ٦ ـ ف ١٠ / ٤٦٥ ـ ٤٦٦.

والثاني: أن السعادة التي وعدنا بها الشارع على امتثال ما أمر به من الاعمال والاخلاق، أمر لا يحيط به مدارك المدركين[1].

٤ ـ قولهم بالعقول الفلكية: يقول ابن خلدون في الفلاسفة: «ووقف إدراكهم فقضوا على الجسم العالي السماوي بنحو من القضاء على أمر الذات الانسانية، ووجب عندهم أن يكون للفلك نفس وعقل كما للانسان»[2].

وبالجملة فإنّ الخطأ في كل ذلك ـ كما يرى ابن خلدون ـ يرجع إلى أن الاسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا، خرجت من أن تكون مدركة، فيضلّ العقل فيها وينقطع[3].

فما هو دور العقل إذن؟

يرى ابن خلدون أن ذلك كله «ليس بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لاكذب فيها. غير أنك لاتطمع أن تزن به أُمور التوحيد، والآخرة، وحقيقة النبوّة، وحقائق الصفات الالهية، وكل ماوراء طوره، فإنّ ذلك طمع في محال»[4].

هذه هي جملة النقاط التي ناقض بها ابن خلدون الفلسفة ومنتحليها، وكلها تنتهي إلى أنه يحصر مجال العقل في المحسوسات والمعاني المستقاة منها. فيرفض من الفلسفة مجال الميتافيزيقا، لكنه يتفق معها في علم المنطق ويعتمده بدقة، ويوافقها في منهج البحث في الطبيعيات، هذا بعد أن وصف الفلسفة بأنها تشتمل على أربعة علوم، أولها علم المنطق، وثانيها العلم الطبيعي[5].

وليس هذا فقط، بل انه لايفصل بين «الحكمة» التي حبذّ وصف علمه الجديد بها،

(١) المقدمة: ب ٦ ـ ف ٢٤ / ٥١٥، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩.

(٢) المقدمة: ٥١٨.

(٣) المقدمة: ب ٦ ـ ف ١٠ / ٤٦٠.

(٤) المقدمة: ٤٦٠.

(٥) المقدمة: ب ٦ ـ ف ١٣ / ٤٧٨.

وبين «الفلسفة» نفسها، فالفيلسوف «هو باللسان اليوناني: محبّ الحكمة»[1]. وأيضاً فإنّ العلوم العقلية «التي هي طبيعية للانسان من حيث أنه ذو فكر ... وهي موجودة في النوع الانساني منذ كان عمران الخليقة» هذه العلوم تسمى: «علوم الفلسفة والحكمة»[2].

من أجل هذا، وكثير مما انطوت عليه المقدمة، أصبح من اليسير القول بأن ابن خلدون «قد بقي، بالرغم من إعلانه إبطال الفلسفة، فيلسوفاً في تفكيره، في نظرته إلى الكون، في تحليله للمعرفة وحدودها، في نقده للميتافيزيقيا وقضاياها ... وإذا كان قد اقتفى في معظم هذه المسائل أثر الغزالي، فإنّه كان ذا نظرة فلسفية إلى الكون والانسان تكاد تكون خاصة به، وعلى أساس هذه النظرة شيد فلسفته السياسية والاجتماعية، وعلى الاصح نظرته الفلسفية إلى تاريخ الاسلام»[3].

إذن حينما يعلن ابن خلدون «أن البحث في ماوراء الطبيعة لايجدي» فإنه يعمل في الوقت نفسه على «توسيع دائرة عمل العقل في ميدان الطبيعة، ميدان العمران الأرحب .. فإذا كانت الفلسفة قد فشلت في مهمة البحث في المبادئ الاولى والغايات القصوى، فإنّ هذا لايعني إخفاق العقل، بل يعني فقط أن المهمة كانت فوق طور العقل، وتتجاوز حدوده. ومن ثمّ فإنّ المهمة الحقيقية للفكر، وبالتالي للفلسفة، هي البحث في ما هو موجود وقابل للمشاهدة». وبهذا لايكون ابن خلدون قد أبطل الفلسفة وأعرض عنها، وإنما كان الدور الذي قام به هو أنه «أنزل الفلسفة من سماء العقول الفلكية إلى أرض العمران، أرض الانسان والاجتماع الانساني»[4].

هذا الدور هو الذي وصفه الوردي بالمنطق الجديد لابن خلدون، وبه «يُعدّ ـ ابن خلدون ـ أحد أكبر الفلاسفة المبدعين في الاسلام، الذي خرجوا عن خط الفلسفة اليونانية القديمة»[5].

---

(١) المقدمة: ٥١٤.

(٢) المقدمة: ٤٧٨.

(٣) الجابري / فكر ابن خلدون: ٦٧ ـ ٦٨.

(٤) الجابري / فكر ابن خلدون: ٨٧

(٥) علي الوردي / منطق ابن خلدون: ٢٢٣.

وهذا بالذات هو الذي دعا شمت إلى القول: إنه «إذا كان هناك فلسفة وضعية معتمدة على الحقائق العلمية، فإنّ ابن خلدون سيكون أحد روادها، بالرغم من تمسكه بالاسلام»[1].

وخلاصة القول: فهو «من هذه الناحية ـ كما يقول غوستان بوتول ـ ينبذ الفلسفة التقليدية، ويبدو مبشراً بفلسفة التاريخ وعلم الاجتماع ... إن لم يكن موجداً لهما»[2].

---

(١) ناثانيال شمت / ابن خلدون، المؤرخ وعالم الاجتماع والفيلسوف: ٦٦.

(٢) غاستان بوتول / ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية: ٦٠.

المبحث الثاني

مؤسس علم التاريخ

يعد ابن خلدون أول من أدخل التاريخ في قائمة العلوم، وعده علماً بالمعنى الدقيق للعلم، واعتمد فيه مناهج البحث المتبعة في العلوم الطبيعية.

لذا أصبح «يمنح لقب مؤسس علم التاريخ»[1].

يقول ناشانيل شمت: «علينا القول هنا بأن ابن خلدون يعد أول المفكرين الذين اعتقدوا بأن العلم يكتشف من خلال المشاهدة والالهام. كما كان سابقاً في تعريف حقل التاريخ، واعتباره علماً مستقلا، يدرس الحقائق التي تقع في مجاله العلمي ... إن هذا المفهوم الجديد للتاريخ الذي وضعه لنا ابن خلدون، والذي يوسع من خلاله مجال التاريخ، ويعتبره علماً قائماً بحد ذاته، إنما هو مفهوم مبتكر، لم يذكره أي مؤرخ أو كاتب من قبل»[2].

وعندما يتكلم ابن خلدون عن «علم التاريخ» فهو «لايقصد به المعرفة العامة، بل يقصد به المعرفة الدقيقة والنظامية التي تصف وتحلل ما هو كائن»[3].

ولكي نعرف مدى أهمية الابداع الخلدوني في هذا المضمار، أو ما إذا كان يستحق التفرد بهذا اللقب، وقبل أن نقف على خلاصة أفكاره، نستعرض بإيجاز حصيلة النتاجات السابقة في جهود المؤرخين المتقدمين عليه، في الموضوع نفسه:

---

(١) البان ج. ويدجيري / المذاهب الكبرى في التاريخ: ١٢٤.

(٢) ناشانيل شمت / ابن خلدون، المؤرخ وعالم الاجتماع والفيلسوف: ٥٩ - ٦١.

(٣) ناشانيل شمت / ابن خلدون: ٦٣.

١ ـ إن أهم وأول ما نلمسه هنا هو محاولات المؤرخين في الخروج بالتاريخ من دائرة الخرافة وأحاديث السمر، إلى تدوين الوقائع التاريخية على نحو أقرب إلى الواقع، وبحسب جهود المؤرخين التحقيقية والنقدية. فتعامل المؤرخون الاوائل، وحتى الطبري (٣١٠ هـ) مع التاريخ تعاملهم مع الحديث، بحفظ وإثبات أسانيد الروايات التاريخية.

٢ ـ عندما وجد اليعقوبي (٢٩٢ هـ) أن ما تركته الامم السابقه من تواريخ مدوّنة لايمكن الوثوق به، أعرض عنه، وجعل الجزء المخصص له موسوعةً، هي الاولى من نوعها، في تاريخ الثقافات والعلوم لدى تلك الامم. وقد برر فعله هذا بأن أخبار تلك التواريخ كانت «مما تدفعه العقول: ويُجرى فيه مجرى اللعبات والهزل، ومما لاحقيقة له» موجزاً منهجه بقوله: «فتركناها لأن مذهبنا حذف كل مستبشع»[(١)].

٣ ـ ثم كانت محاولة المسعودي في وضع قانون لنقد الاخبار التاريخية، ميز فيه لأول مرة، بين الامكان الوجودي والامكان العقلي. والأوّل فقط هو مجال اهتمام التاريخ. أما الثاني فلم يقبل منه إلاّ ما جاءت به أخبار متواترة «قاطعة للعذر، مزيلة للشك»[(٢)].

٤ ـ أضاف البيروني (٤٤٠ هـ) الكشف عن أهم العوامل المؤدية إلى الكذب والتزوير في التاريخ، واصفاً إياها بـ«العوارض المردية لأكثر الخلق، والأسباب المعمية لصاحبها عن الحق»ـ وهي:

«١ ـ العادة المألوفة. ٢ ـ التعصب والتظافر.

٣ ـ اتباع الهوى. ٤ ـ التغالب والرئاسة.

وأشباه ذلك»[(٣)].

أما قانونه في قبول الأخبار فقد جاء مختصاً بأخبار الأمم السالفة، وكما يلي:

---

(١) تاريخ اليعقوبي ١: ١٥٨، ١٥٩، دار صادر، بيروت.

(٢) مروج الذهب ٢: ٤٠٤، وقد تقدم في محله.

(٣) البيروني / الآثار الباقية عن القرون الخالية: ٥.

ـ «لا سبيل إلى التوصل إلى ذلك من جهة الاستدلال بالمعقولات، والقياس بما يشاهد من المحسوسات».

ـ فلا سبيل «سوى التقليد لأهل الكتب والملل، وأصحاب الآراء والنحل المستعملين لذلك، وتصيير ما هم فيه أسّاً يبنى عليه بعده».

ـ «ثم قياس أقاويلهم وآرائهم في إثبات ذلك بعضها ببعض». أي بالمقارنة والنقد.

ـ ومع ذلك «فالأولى أن لا يقبل من قولهم إلاّ ما يشهد به كتاب معتمد على صحته، أو خبر مشفوع له بشرائط الثقة في الظن الأغلب»(١).

وأهم ما في هذا القانون هو الفقرة الأولى التي تكشف عن إدراكه لإمكان التوصل إلى قضايا التاريخ عن طريق «الاستدلال بالمعقولات» و«القياس بما يشاهد من المحسوسات». هذه الفكرة التي عبر عنها المسعودي بالإمكان الوجودي.

وفي المجموع يكون البيروني قد أحدث التطوير المناسب لفكرة المسعودي بشطريها، مع زيادة الكشف عن أسباب الكذب والتزوير في التاريخ. هذا الموضوع الذي اكتفى المسعودي بالتعريف أو التنويه به بما يبرّئ ساحته من الوقوع فيه، فقال: «وليعلم من نظر فيه ـ مروج الذهب ـ أني لم أنتصر فيه لمذهب، ولا تحيّزت إلى قول، ولا حكيتُ عن الناس إلاّ مجالسهم»(٢). ليكشف عن أن هذه النقاط تمثل الشروط الاساسية في التاريخ الموضوعي، والمنزّه من الكذب والتزوير.

ه ــ أما أول ظهور لمصطلح «علم التاريخ» فكان على يد ابن فندق (٥٦٥ هـ ، ١١٧٠ م)(٣). الذي وضع في مقدمة كتابه بحثاً بعنوان «علم التاريخ» وعرّفه بأنه:

---

(١) البيروني / المصدر نفسه: ٥، ٢٠.

(٢) المسعودي / مروج الذهب ٤: ٥٧١.

(٣) علي بن زيد بن عمر البيهقي (٤٩٩ ـ ٥٦٥ هـ ، ١١٠٦ ـ ١١٧٠ م) مؤرّخ، فقيه، أديب، عارف بعلوم الحكمة والحساب والفلك. [الاعلام ٤: ٢٩٠].

مركب من علم الاديان وعلم الأبدان. وأنه هو الذي يعرّفنا بأسباب سعادة الامم السابقة، والعوامل التي ساعدت على سعادتها، أو تسببت في شقائها.

وتحدث عن طرق المعرفة، فقال: «هي ثلاثة: العقل، والحس، والمشاهدة». وبالنسبة للمعرفة التاريخية: فالعقل وحده لايستطيع إدراك أحداث التاريخ، والمشاهدة لجميع أحداث الامم أمر متعذر، فالطريق الوحيد للمعرفة بتاريخ الامم هو السماع، وهو من أبواب المحسوسات[1].

لم يكشف إذن هذا الكلام المقتضب عن دور للعقل والمشاهدة في ما يتم تحصيله عن طريق السماع، الامر الذي يمكن معه القطع بأنه لم يكن يقصد من «علم التاريخ» شيئاً أكثر من المعرفة العامة.

يؤكد هذا دفاعه عن الاساطير والخرافات، ورده على من طعن على كتب التاريخ التي كثر فيها هذا اللون من الأخبار، قائلا: «إنه لايصح أن ينظر إلى ذلك بعين الاحتقار والتصغير، لأن كل ما سدّ جهلا فهو محمود» معولا على بعض ما تتضمنه هذه الحكايات من عبر وحكم، كحكايات كليلة ودمنة على ألسنة الحيوانات[2]. إلاّ أنه ينبغي التمييز بين هذه الحكايات وبين التاريخ، إذا أريد له أن يكون علماً بالمعنى الدقيق لمفردة العلم.

٦ ـ أحصى ابن الطقطقى (٧٠٩ هـ ، ١٣٠٩ م)[3] على منوال المسعودي، الشروط اللازم توفرها في المؤرخ لأجل أن يكون التاريخ منزهاً عن الكذب والتزوير، على النحو الآتي:

---

(١) ابن فندق / تاريخ بيهق: ٧ ـ ٨ (بالفارسية) طبعة فروغي، تصحيح أحمد بهمنيار.

(٢) ابن فندق / تاريخ بيهقي: ١٦.

(٣) محمد بن علي بن محمد، ابن طباطبا العلوي، الشهير بابن الطقطقي، ولد سنة ٦٦٠ هـ ، ١٢٦٢ م، له في التاريخ «الفخري في الآداب السلطانية والدول الاسلامية». [الاعلام ٦: ٢٨٣].

ـ «ألا أميل فيه إلاّ مع الحق .. ولا أنطق فيه إلاّ بالعدل .. وأن أعزل سلطان الهوى .. وأخرج من حكم المنشأ والمربى .. وأفرض نفسي غريباً منهم وأجنبياً بينهم .. وأن أعبّر عن المعاني بعبارات واضحة تقرب من الأفهام»(١).

فهو يتحدث وكأنه قد عانى كثيراً من ظاهرة التزوير أو التحريف في التاريخ، الناجمة عن التحيز والتحزب؛ لعرق، أو مذهب، أو بلد، أو عن أهواء تكمن وراءها دوافع ذاتية، ويرى ضرورة الحيادية التامة في التاريخ التي تقتضي التعالي على سائر الانتماءات، حتى يجد المؤرخ نفسه غريباً وأجنبياً عن الامة التي يؤرخ لها.

وبهذا يزيد في تعميق النقاط الاربع التي أحصاها البيروني، مكملا واحدة من الشروط الاساسية في أي علم، ليكون التاريخ مشاركاً فيها لسائر العلوم.

٧ ـ جمع الصفدي (٧٦٤ هـ ، ١٣٦٣ م) النقاط الاربع التي وضعها علي بن عبد الكافي السبكي (٧٥٦ هـ ، ١٣٥٥ م) تحت عنوان «آداب المؤرخ». ثم أتمها بأربعة أخرى لتجتمع عنده ثمانية شروط لازمة في المؤرخ، من أجل تجنب الكذب والخطأ في التاريخ، وهي:

١ ـ الصدق.

٢ ـ اعتماد النقل باللفظ دون المعنى.

٣ ـ ألا يعتمد إلاّ ما تمّ تدوينه بعد السماع مباشرة، دون فصل.

٤ ـ أن يسمّي المنقول عنه.

٥ ـ المعرفة بأحوال من يؤرّخ لهم.

---

(١) ابن الطقطقا / الفخري في الآداب السلطانية والدول الاسلامية: ٢١، تحقيق ممدوح حسن محمد، مكتبة الثقافة الدينية، بورسعيد، دون تاريخ.

٦ ـ أن يكون حسن العبارة، عارف بمدلولات الألفاظ.

٧ ـ أن يكون حسن التصور، حتى يتصور جميع حال من يؤرّخ لهم، ويعبر عنه بعبارة لاتزيد، ولاتنقص.

٨ ـ أن لا يغلبه الهوى، فإما أن يكون مجرداً من الهوى، وهو عزيز، وإما أن يكون عنده من العدل ما يقهر به هواه ويسلك طريق الانصاف[1].

ولعل الجديد في هذا التصنيف هو اشتراط «حسن التصور»، هذا المبدأ الكاشف عن حسٍ تاريخي متكامل. وكان هذا المبدأ عند الصفدي من الوضوح لدرجة أنه عاد فقسمه إلى شطرين: «حسن التصور» و«حضور التصور» حال التصنيف، لأنّ حسن التصور وعلمه قد لايحصل معهما الاستحضار حال التصنيف.

أما الشروط الاخرى فإن معضمها (الثاني إلى السادس) يدور حول إحراز الدقة، فيما يأتي الآخران (الأوّل والاخير) ليكمل أحدهما الآخر في إحراز الحيادية في التاريخ.

هذه هي أهم النتاجات التي سبقت ابن خلدون في مجال «علم التاريخ» و«النقد التاريخي» والتي يمكنه الافادة منها، دون أن يكون من الضروري أنه قد اطلع عليها جميعاً. هذا مع أنه لم يذكر منها في مصادره سوى المسعودي[2].

علم التاريخ عند ابن خلدون

إذا كنا سنكتشف عند ابن خلدون تطويراً أو تكراراً لبعض النقاط السابقة، فإنّ الجديد المتنوع الذي سنكتشفه عنده أهم من ذلك بكثير. وقد توزع نتاجه في هذا الموضوع على ثلاثة عناوين رئيسية، هي:

---

(١) الصفدي / الوافي بالوفيات ١: ٤٦، باعتناء هلموت ريتر، ١٣٨١ هـ ، ١٩٦٢ م.

(٢) ذكر السبكي استطراداً في تعداده علماء الشافعية في مصر بعد العبيديين، المقدمة: ٤٤٩.

أولاً ـ أخطاء المؤرخين:

قبل أن يحصي أسباب الاخطاء التي يقع بها المؤرخون، يقدم لذلك بمقدمات منطقية، يكشف فيها ـ أولا ـ عن حقيقة وجود هذه الظاهرة، ظاهرة شيوع الأخطاء والاوهام، بل الاكاذيب أيضاً، في أخبار التاريخ، إذ «خلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها، وابتدعوها. وزخارف من الروايات المضعفة لفّقوها ووضعوها .. واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم .. وأدّوها إلينا كما سمعوها».

ثم يقدّم ـ ثانياً ـ التفسير التام والبسيط في آن، لشيوع هذه الانماط من الأخبار، عازياً ذلك إلى علتين، تتعلق الاولى بالمؤرخين، وتعود الثانية إلى طبيعة الاخبار نفسها:

١ ـ «فالتحقيق قليل .. وطَرفُ التنقيح في الغالب كليل .. والتقليد عريق في الآدميين وسليل»[1].

٢ ـ «الغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل»[2] و«الحكايات هي مظنّة الكذب ومطيّة الهذر»[3]. و«الكذب متطرق للخبر بطبيعته»[4].

فهو يلاحظ من ناحية: ندرة التحقيق، وضمور التنقيح، وشيوع التقليد. ويلاحظ من ناحية أخرى ملازمة الغلط والوهم والكذب للاخبار التاريخية، بطبيعتها. فكيف إذن لاتتفشى هذه الظاهره في المدونات التاريخية؟

ثم يعرّج بعد هذا على ذكر الاسباب المؤدية إلى ذلك، فتطرّق الغلط والوهم والكذب للخبر «له أسباب تقتضيه». وهذه الاسباب هي:

١ ـ التشيعات للآراء والمذاهب: فإنّ النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول

(١و٢) المقدمة: ٤.

(٣) المقدمة: ١٠.

(٤) المقدمة: ٣٥.

الخبر، أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه. وإذا خامرها تشيّع لرأي أو نحلة، قبلت ما يوافقها من الاخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاءً على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله.

٢ ـ الثقة بالناقلين: وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح.

٣ ـ الذهول عن المقاصد: فكثير من الناقلين لايعرف القصد بما عاين أو سمع، وينقل الخبر على ما في ظنّه وتخمينه، فيقع في الكذب.

٤ ـ توهم الصدق: وهو كثير، ويجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين. وكأن ابن خلدون يريد بهذا التوضيح أن يقول إن «توهم الصدق» أعم من «الثقة بالناقلين» التي جعلها ثاني أسباب الخطأ والكذب. فمع أن توهم الصدق غالباً ما يأتي عن طريق الثقة بالناقلين، إلاّ أنه قد تكون له موارد أُخرى غير هذا المورد، مما استدعى إفراده كسبب مستقل.

وقد فسّر الدكتور جميل صليبا هذه النقطة على نحو آخر، فقال: «إن ابن خلدون يريد بتوهم الصدق، عدم الثقة بالناقلين وإن كثر عددهم وتواترت رواياتهم»[(١)]. ولست أفهم من هذا التفسير إلاّ ما يناقض التوضيح الذي وضعه ابن خلدون لهذه النقطة، على النحو الذي بيّناه أعلاه.

٥ ـ التقرب لأصحاب التجلّة والمراتب: بالثناء والمدح وتحسين الأحوال، وإشاعة الذكر بذلك، فيستفيض الإخبار بها على غير حقيقة.

٦ ـ ولوع النفس بالغرائب: والميل إلى المبالغة في نقل الأخبار. هذا ما يجعل الحكايات مظنّة الكذب ومطيّة الهذر. وأكثر ما يقع هذا في إحصاء الاعداد من الاموال والعساكر[(٢)].

---

(١) الدكتور جميل صليبا / تاريخ الفلسفة العربية: ٥٦٧، دار الكتاب العالمي ـ الدار الافريقية العربية، بيروت، ١٩٨٩ م.

(٢) المقدمة: ١٠، ١١.

٧ ـ الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع: لأجل ما يداخل الوقائع من التلبيس والتصنع، فينقلها المخبر كما رآها، وهي بالتصنّع على غير الحق في نفسه. فلابد للمؤرخ من أن يكون عارفاً بكيفية تطبيق الوقائع على الأحوال العامة، ليقبل منها ما يمكن تطبيقه على هذه الأحوال، دون سواه.

٨ ـ الذهول عن تبدل الامم والاجيال بتبدل الاعصار ومرور الايام: وهو داء دويّ شديد الخفاء، إذ لايقع إلاّ بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يفطن له إلاّ الآحاد من أهل الخليقة. وذلك أن أحوال العالم والامم وعوائدهم ونحلهم لاتدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الايام والازمنة، وانتقال من حال إلى حال[١]. ومن هنا يقع المؤرخ في الخطأ حين يقيس أحوال الماضي على ما شاهده في عصره، غافلا عن حقيقة التبدل والتغير مع الزمان[٢].

٩ ـ الجهل بطبائع العمران: وهو السابق على جميع ما تقدم، والأبلغ في تمحيص الأخبار منها جميعاً. ذلك أن كل حادث له طبيعة تخصه في ذاته وفي ما يعرض له من أحواله. فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث وبالاحوال في الوجود ومقتضياتها، أعان ذلك في تمحيص الخبر على تميز الصدق من الكذب. فربما روى المؤرخون ما هو مستحيل حدوثاً لغفلتهم عن هذا[٣].

١٠ ـ قد يجتمع اثنان أو أكثر من الاسباب المذكورة في قضية واحدة: ومن أشهر أمثلة ذلك؛ الأسباب الخفية للغلب في الحروب، وأيضاً الشهرة والصيت، التي قلّ أن تصادف موضعها في أحد الملوك والعلماء والصالحين! وكثير ممن اشتهر بالشر وهو بخلافه! وكثير ممن تجاوزت عنه الشهرة وهو أحق بها وأهلها! وما ذلك إلاّ أن الشهرة

---

(١) المقدمة: ٢٨.

(٢) المقدمة: ٢٩.

(٣) المقدمة: ٣٥ ـ ٣٦.

والصيت إنّما هما بالأخبار، والأخبار يدخلها «الذهول عن المقاصد» عند التناقل، ويدخلها «التعصب والتشيّع». ويدخلها «الاوهام». ويدخلها «الجهل بمطابقة الحكايات للأحوال» لخفائها بالتلبيس والتصنّع، أو لجهل الناقل. ويدخلها «التقرّب» لأصحاب التجلّة والمراتب الدنيوية بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، والنفوس مولعة بحب الثناء، والناس متطاولون إلى الدنيا وأسبابها، من جاه أو ثروة ... وأين مطابقة الحق مع هذه كلها[1]؟!

هكذا تكون أسباب الوهم والخطأ والكذب في التاريخ أعمق بكثير مما سبق الكشف عنه عند المؤرخين السابقين.

وقد جرى تصنيف هذه النقاط العشر على قسمين: أغلاط قصدية، وأغلاط لاقصدية[2]. ومن الواضح أنه يندرج في الاولى: التشيعات للآراء والمذاهب، والتقرب لأصحاب التجلة والمراتب، وأيضاً الولوع بالغرائب والميل إلى المبالغة في نقل الاخبار. وما سوى ذلك يندرج في الاغلاط غير المقصودة.

ثانياً ـ قانون نقد الأخبار التاريخية وأدواته:

إذا كان هناك طرق عديدة تتسرب من خلالها الأوهام والأغلاط والأكاذيب إلى التاريخ، فلابد إذن من توفر القواعد اللازمة لتمحيص الاخبار مما يداخلها من شوائب، والمستوعبة لشتى أنواع تلك الشوائب ومنافذها.

وفي البدء تمهيدات ضرورية: فـ «الناقل إنما هو يملي وينقل .. والبصيرة تنقد الصحيح، والعلم يجلو لها صفحات القلوب ..والناقد البصير قسطاس نفسه في تزييفهم

---

(١) المقدمة: ب ٢ ـ ف ٣٧ / ٢٧٨.

(٢) ساطع الحصري / دراسات عن مقدمة ابن خلدون: ٢٧٣، وعنه الدكتور جميل صليبا / تاريخ الفلسفة العربية: ٥٧٠.

في ما ينقلون، أو اعتبارهم»[1]. فإذا كنت مؤرخاً «تأمّل الاخبار، واعرضها على القوانين الصحيحة، يقع لك تمحيصها بأحسن وجه»[2].

إذن هناك قوانين لنقد الاخبار وتمحيصها، فما هي هذه القوانين؟

إن أول ما يبرز للانظار هو قانون «التعديل والجرح» الذي وضعه علماء الحديث من أجل تمحيص الاخبار الشرعية، ثم اعتمده المؤرخون في نقد الأخبار التاريخية، بعد أن نظروا إليها نظر المحدثين والفقهاء إلى الاخبار الشرعية، والتي كان التعويل في قبولها أو ردها على عدالة رواتها، التي يتكفل باثباتها قانون «الجرح والتعديل».

غير أن ابن خلدون يكتشف المائز الدقيق والبون الشاسع بين هذين النوعين من الاخبار، ليخرج بنتيجة جديدة تقتضي اعتماد قوانين مغايرة لنقد الأخبار التاريخية.

يقول ابن خلدون: «إنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الاخبار الشرعية، لأن معظمها تكاليف إنشائية، أوجب الشارع العمل بها متى[3] حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظنّ: الثقة بالرواة بالعدالة والظبط.

«وأما الأخبار عن الواقعات فلابد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة. فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه، وصار فيها ذلك أهم من التعديل، ومقدماً عليه، إذ فائدة الانشاء مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة.

«وإذا كان ذلك فالقانون في تميز الحق من الباطل في الأخبار: بالإمكان والاستحالة، أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأُحوال لذاته، وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يعتد به، وما لا يمكن أن يعرض له.

«إذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تميز الحق من الباطل في الأخبار، والصدق من الكذب، بوجه برهاني لامدخل للشك فيه.

---

(١) المقدمة: ٤.

(٢) المقدمة: ١٣ ـ ١٤.

(٣) في هذه الطبعة (حَتّى) وهو خطأ من المحقق بدلالة ضبطه للكلمة، وليس خطأ مطبعياً.

«وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه، وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب في ما ينقلونه»[1].

وإذا كانت الامثلة التي يقدمها ابن خلدون لدعم نظريته هذه كثيرة، فإننا ننتخب منها أقصرها، وهو الذي يختتم به أمثلته العديدة، ليشرع ببسط قانونه الجديد:

يقول: «وكما نقله المسعودي أيضاً في حديث مدينة النحاس، وأنها مدينة كل بنائها نحاس، بصحراء سجلماسة، ظفر بها موسى بن نصير في غزوته إلى المغرب، وأنهامغلقة الأبواب، وأن الصاعد إليها من أسوارها إذا أشرف على الحائط، صفّق ورمى بنفسه، فلا يرجع آخر الدهر»!

ليعلق قائلا: «حديث مستحيل عادةً، من خرافات القصاص. وصحراء سجلماسة قد نفضها الركّاب والأدلاّء، ولم يقفوا لهذه المدينة على خبر. ثم إن هذه الأحوال التي ذكروا عنها كلّها مستحيل عادةً، مناف للامور الطبيعية في بناء المدن واختطاطها، وأن المعادن غاية الموجود منها أن يصرف في الآنية والخُرثى[2]، وأما تشييد مدينة منها فكما تراه من الاستحالة والبعد.

وأمثال ذلك كثير، وتمحيصه: إنّما هو بمعرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الاخبار وتمييز صدقها من كذبها، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة، ولا يُرجَع إلى تعديل الرواة حتى يُعلَم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع، وأما إذا كان مستحيلا فلا فائدة في التعديل والتجريح»[3].

والامكان عند ابن خلدون، كما عند المسعودي، ليس هو «الامكان العقلي المطلق،

(١) المقدمة: ٣٧ ـ ٣٨.

(٢) الخُرثي: أثاث البيت.

(٣) المقدمة: ٣٧.

فإن [هذا] نطاقه أوسع شيء، فلا يفرض حداً بين الواقعات. وإنّما مرادنا الامكان بحسب المادة التي للشيء»[1].

وهكذا يقف ابن خلدون على هذا القانون العلمي المتين في نقد الاخبار، في حدود الممكن والممتنع، وهو قانون قادر على تمحيص العديد من الأخبار التي وردت لا في كتب التاريخ وحدها، بل في كتب الحديث أيضاً، وهي التي توقف المسعودي عندها، لورودها بطرق «قاطعة للعذر» في نظره، بالرغم من إدراكه استحالتها وجوداً. وهذا هو التطوير الكبير الذي أحدثه ابن خلدون في القانون الذي وضعه المسعودي أولا، غير أنه تعثر فيه أمام الأخبار المشهورة، فعطل معها قانونه في التمييز بين الامكان الواقعي، والوجودي، وبين الامكان العقلي المجرد. ولهذا تطرق إلى كتبه في التاريخ العديد من هذه الاخبار، التي تبين زيفها بواسطة القانون الذي أحكم ابن خلدون صياغته على أحسن وجه.

ويتلخص هذا القانون بالنقاط الآتية:

١ ـ الاحالة إلى طبائع العمران.

٢ ـ عدم الرجوع إلى تعديل الرواة حتى يُعلَم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن، أو ممتنع.

٣ ـ إذا كان الخبر في نفسه مستحيلا، فلا فائدة في نقد أسانيده، مهما بلغت من الكثرة والشهرة.

٤ ـ وأخيراً فإن هذا القانون هو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها.

---

(١) المقدمة: ب ٢ ـ ف ١٨ / ١٨٢.

شمول القانون لموارد أخطاء المؤرخين:

بشكل مباشر يستوعب هذا القانون سائر موارد الأخطاء غير المقصودة، التي وقع بها المؤرخون؛ فالجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع، والجهل بطبائع العمران، والذهول عن تبدل الأحوال في الامم والاجيال مع الزمن، كل هذه تجد حلّها المباشر في هذا القانون.

وفي نظرة أكثر عمقاً إلى هذا القانون، وما أراده ابن خلدون في الممكن والممتنع، وفي اعتماد العقل في النقد ومتابعة طبائع العمران، نقف على نتيجة في غاية الوضوح وفي غاية الاهمية، في آن واحد.

فمن طبائع العمران البشري، والامكان الواقعي بحسب المادة التي للشيء، يكون العقل الذي يعمل في التاريخ هو العقل «التجريبي» الذي يستمد معلوماته وقوانينه من الواقع الاجتماعي مباشرةً، وليس هو مطلق العقل، الذي قد يذهب إلى التجريد فلا يجد ما يطابقه في الواقع.

ومن هنا ـ أولا: يكتسب التاريخ صفته العلمية، ويكون بمصاف العلوم الطبيعية، وواحداً من أسرتها.

ومن هنا تتحق ثمرات عدة.

أولها: انعدام الارضية التي كانت ملائمة لظهور التشيعات للآراء والمذاهب، أو للتقرب لأصحاب التجلة والمراتب، أو لولوع النفس بالغرائب. بل حتى مع الثقة بالناقلين، وتوهم الصدق، والذهول عن المقاصد. إذ إن العقل التجريبي الاستقرائي سوف يضيّق إلى حد بعيد، إن لم يكن يقطع منافذ هذه الموارد إلى التاريخ. فإذا كان بعضها هو طريق المؤرخ إلى الأخبار التاريخية، فإنّ العقل التجريبي الذي سيتعامل معها على أساس هذا القانون سيبتعد بها عن تلك الموارد، ويجعل حصيلة عمله النهائية في منجاة من تأثيراتها.

وثانيها: إن هذا المبدأ الذي يضعه ابن خلدون هنا هو المبدأ الموافق لموقفه من الفلسفة، لتأتي رؤيته، في أجزائها المختلفة، متماسكة، بعيدة عن التناقض.

وثالثها: وهو أهمها، أن هذا التصور هو الذي أكسب التاريخ صفته العلمية، وجعله بمصاف العلوم الطبيعية، وواحداً من أسرتها. وهو ما كان فيه ابن خلدون مؤسساً، بلامنازع.

وبعد، فإنّ كل ما تقدم في الحديث عن هذا القانون، ومميزاته، وثمراته، سوف يكون أكثر وضوحاً وتركيزاً مع حديث ابن خلدون عن أدوات هذا القانون.

أدوات القانون:

كيف يستطيع المؤرخ الناقد أن ينقد الأخبار على أساس طبائع العمران؟ لابد أن يتوفر على الأدوات التي تمكنه من ذلك، فيحصي ابن خلدون هذه الأدوات، التي نذكرها هنا في نقاط، مستهلا بقوله: «فإذن يحتاج صاحب هذا الفن إلى:

١ ـ العلم بقواعد السياسة.

٢ ـ العلم بطبائع الموجودات.

٣ ـ العلم باختلاف الأمم والبقاع والأعصار، في السير، والأخلاق، والعوائد، والنحل، والمذاهب، وسائر الأحوال.

٤ ـ الاحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة مابينه وبين الغائب من الوفاق، أو بون مابينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف.

٥ ـ القيام على أصول الدول والملل، ومبادئ ظهورها، وأسباب حدوثها، ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل خبره».

بعد ذلك، بعد توفر كل تلك الأدوات، يعلن ابن خلدون عن أوان تطبيق هذا

القانون: «وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها، كان صحيحاً، وإلاّ زيّفه واستغنى عنه»[1].

ثالثاً ـ تعريف علم التاريخ:

إن استيعاب التاريخ لكل تلك العلوم والمعارف لابد أن ينعكس على مفهومه وأبعاده، وهذا ما كان مكتملا في ذهن ابن خلدون وهو يعرّف بالتاريخ، وعلى المستويين؛ الاجمالي، والتفصيلي:

١ ـ يعرف ابن خلدون التاريخ تعريفاً إجمالياً جامعاً، فيقول: «حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الانساني، الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل التوحّش والتأنّس والعصبيات، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال»[2].

هذا التعريف ـ كما يصفه بوتول ـ هو «من أكمل ما يكون، حتى إنه يمكن أن يقال إنه يجاوز نطاق التاريخ الخاص، وهو إذا ما حُلل أبصر اشتماله على جميع العلوم الاجتماعية كما تُدرك وتقوم في الوقت الحاضر»[3]

٢ ـ وفي التعريف التفصيلي يكشف ابن خلدون عن بعدين للتاريخ؛ ظاهري، وباطني: فالتاريخ «في ظاهره: لايزيد عن أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول ... تؤدّي لنا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق .. وعمروا الأرض .. حتى حان منهم الزوال».

(١) المقدمة: ٢٨.

(٢) المقدمة: ٣٥ (الكتاب الأول).

(٣) غاستون بوتول / ابن خلدون ـ فلسفته الاجتماعية: ٢٩.

والتاريخ «في باطنه: نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها .. وعلم بكيفية الوقائع وأسبابها .. فهو لذلك أصيل في الحكمة .. جدير بأن يعد في علومها»[1]. فهو من هذه الزاوية علم قائم على العقل، النظر والتحقيق. فهو من العلوم الاصيلة في الحكمة، التي هي الفلسفة كما يعرّفها ابن خلدون[2].

إن هذا التعريف لهو الاعلان الأوّل عن ولادة «فلسفة التاريخ». وهي في الوقت نفسه ولادة تامة غير ناقصة، فإلى جانب الاعلان عن إدخال التاريخ في دائرة الفلسفة، كواحد من العلوم الاساسية فيها، إلى جانب ذلك يأتي التمييز الكامل بين هذا «العلم الجديد»: «فلسفة التاريخ»، وبين التاريخ كسجلٍ لاحداث الانسان في الماضي.

أركان العلم:

لما تحقق أن التاريخ «علم مستقل بنفسه»[3] فلا بد أن يكون له، شأنه شأن سائر العلوم، موضوع، ومسائل.

فموضوعه: «هو العمران البشري، والاجتماع الانساني».

ومسائله: «بيان ما يلحق العمران البشري من العوارض والأحوال، لذاته، واحدةً بعد أُخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم، وضعياً كان أو عقلياً»[4].

وهكذا تكتمل صورة علم قائم بذاته، «مستقل بنفسه»، وهو في بنائه المتكامل هذا «مفهوم مبتكر، لم يذكره أي مؤرخ أو كاتب من قبل»[5].

(١) المقدمة: ٣ ـ ٤.

(٢) المقدمة: ب ٦ ـ ف ١٣ / ٤٧٨، ف ٢٤ / ٥١٤، وقد تقدم.

(٣) المقدمة: ٣٨.

(٤) المقدمة: ٣٨.

(٥) ناثانيل شمت / ابن خلدون، المؤرخ وعالم الاجتماع والفيلسوف: ٦١.

المنهج العملي:

وأخيراً فإنّ علم التاريخ الذي شارك العلوم الأخرى في القوانين، وفي التكوين، فهو يشاركها في المنهج أيضاً. وقد سبقت أكثر من فقرة تكشف عن أن منهج ابن خلدون في هذا العلم هو عين المنهج المتبع في العلوم الطبيعية، فهو قائم على الاستقراء في جمع المعلومات، ثم تصنيفها ومقارنتها، للخروج منها بفرضيات وقوانين عامة. «وبالفعل طبق ابن خلدون المبادئ العلمية في دراساته المختلفة ... وألحق التاريخ بتلك العلوم معتمداً منهجها»[1].

«كما تميز ابن خلدون بقدرته الفائقة على التعميم المستنبط من دراسته للحقائق والمعلومات»[2].

أما ثمرات تطبيق هذا المنهج بما تمخّض عنه من فرضيات وقوانين وتعميمات، فهي ما تمثل بنظريات وآراء ابن خلدون الفلسفية في التاريخ، «هذا الاختصاص الذي تميز به ابن خلدون، وسبق في دراسة ميادينه العديد عن المفكرين الذين عاصروه أو جاءوا بعده»[3].

---

(١) ناثانيل شمت / المصدر نفسه: ٦٢.

(٢) المصدر نفسه: ٦٠.

(٣) المصدر نفسه: ٦٤ ـ ٦٥.

المبحث الثالث

فلسفة التاريخ عند ابن خلدون

أثبت ابن خلدون ثلاث قضايا تشكل الدعائم الأساسية لفلسفة التاريخ:

أولها: أن التاريخ علم من العلوم، تُعتمد في دراسته مناهج العلوم الطبيعية، فيستخلص منها قوانين يمكن تعميمها على الظواهر التاريخية.

والثانية: أن التاريخ، من هذه الناحية، يُعدّ فرعاً من فروع الفلسفة.

والثالثة: وهي الجديدة حتّى الآن، والتي لم يسبق إليها أيضاً، وهي تصوره الواضح للتاريخ الكلي، وتمييزه عن تاريخ الامم، وقد عبر عن الأوّل بـ «الاسباب على العموم». وعن الثاني بـ «الاخبار على الخصوص». فميز المقدمة بأنها بحث في «الاسباب على العموم»[1] أي في «التاريخ في عموميته وكليته»[2]. ولا شك أن فلسفة التاريخ إنّما تعنى بالتاريخ الكلي، الذي أفرغ له ابن خلدون مقدمته بتمامها.

وهكذا أقام منذ البدء ما تقوم عليه فلسفة التاريخ من أسس، فاستطاع أن يحقق

---

(١) المقدمة: ٧.

(٢) الدكتور محمد عابد الجابري / فكر ابن خلدون: ١٢٣.

نجاحاً منقطع النظير في بناء نظرية متكاملة وشاملة في فلسفة التاريخ، جعلته المؤسس لهذا المجال من الفكر التاريخي بجدارة.

ولما كانت مهمة التاريخ كما يراها ابن خلدون إنّما هي دراسة «الاجتماع البشري، الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال»[1]، فقد انطلق من هذا العنوان ليقيم نظريات واسعة، نتناولها هنا بتركيز، تحت محاورها الاساسية:

(١) المقدمة: ٣٥.

١ ـ ضرورة الاجتماع: يتفق ابن خلدون مع الفلاسفة المتقدمين في قولهم: «الانسان مدني بالطبع». فيرى أن الاجتماع الانساني ضروري، أي لابد للانسان من الاجتماع، الذي هو المدينة باصطلاح الفلاسفة[1]، وهو معنى العمران[2].

وتأتي ضرورة الاجتماع من ضرورة التعاون، الذي هو ضروري لسدّ الحاجات الضرورية للبقاء، والتي يجملها ابن خلدون، كسابقيه، بالحاجة إلى الغذاء، والحاجة إلى الدفاع، لاسيما أمام الحيوانات المفترسة. فكل من هاتين الحاجتين ضرورية للبقاء، ويتطلب توفيرها، ولو بالحد الأدنى، المزيد من الآلات والصنائع، التي لايستطيع الانسان بمفرده أن ينتج منها ما يكفي لسدّ حاجته وحده حتى بالحد الادنى. الأمر الذي يجعل من التعاون على ذلك ضرورة حياتية. والتعاون إنّما يتحقق بالتساكن، الذي هو الاجتماع في مدن. «وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء ولاتتمّ حياته ... ولايحصل له أيضاً دفاع عن نفسه، لفقدان السلاح، فيكون فريسة للحيوانات، ويعاجله الهلاك على مدى حياته، ويبطل نوع البشر.

وإذا كان التعاون؛ حصل له القوت للغذاء، والسلاح للمدافعة، وتمّت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه. فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الانساني».

وتأتي هذه الضرورة مساوقة للحكمة الالهية، التي ركبت الانسان على هذه الحاجات، ليجد التعاون والاجتماع ضرورياً، إذ به فقط «يكمل وجودهم، وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم»[3].

---

(١) ويعبر عنهم ابن خلدون غالباً بالحكماء.

(٢) المقدمة: باب ١ ـ المقدمة الاولى / ٤١.

(٣) المقدمة: ٤٢ - ٤٣.

يتفق هذا البرهان مع برهان الماوردي السابق، الذي علّق ضرورة التعاون والاجتماع على الحاجة والنقص الفطريين في الانسان. ويبقى برهان مسكويه يمتاز بالعامل الآخر في إثبات ضرورة الاجتماع، ألا وهو الطبع الإنسي في الانسان، فالانسان «آنسٌ بالطبع، فهو مدفوع بالطبع نحو الانس بأخيه الانسان، الذي هو الاجتماع. وعلى هذا النحو فسّر مقولة «الانسان مدني بالطبع» ليكون الاجتماع ملبياً ومفسّراً لنوعين من الحاجات: طبيعية، وضرورية[1].

٢ ـ ضرورة السلطان: إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر، فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لأن الظلم من طباع الانسان، ولايكفي السلاح في دفعه لأنه موجود لدى الجميع، فلا بد من وازع منهم، تكون له الغلبة والسلطان عليهم، حتى لايصل أحد إلى غيره بعدوان. وهذا هو معنى الملك[2]. والحاجة إلى الملك، والحكم الوازع، من خواصّ الانسان التي لايمكن وجوده بدونها. لكنها ليست غريزية كما لبعض أصناف الحيوان كالنحل والجراد، بل بمقتضى الفكرة والسياسة[3]. فالسلطان ضروري إذن لدفع الظلم الطبيعي في بني الانسان، كما قال الماوردي، وكما قال شعراء العرب في الانموذج المتقدم، والذي اعتمده ابن خلدون في تأييد فكرته هذه[4] وهو قول المتنبي:

والظلمُ من شيم النفوس فإن تجد ذا عفّة فلعلّة لايظلمُ

ومرة أخرى يمتاز برهان مسكويه بعامل آخر، فضرورة السلطان عنده لم تنشأ فقط من ضرورة دفع الظلم، بل أيضاً من ضرورة تحقيق النظام اللازم لحفظ التعاون كما تقدم.

كل هذا يؤكد أن ابن خلدون لم يطّلع على مؤلفات مسكويه، لاسيما كتاب «تهذيب الأخلاق».

---

(١) مسكويه / تهذيب الاخلاق: ٥١ - ٥٢، وقد تقدم في الفصل السابق.

(٢) المقدمة: ٤٣.

(٣) المقدمة: ٤٣ و ٤٠ - ٤١.

(٤) المقدمة: ب ٦ ـ ف ٧ / ١٢٧.

ويخالف ابن خلدون الفلاسفة المتقدمين في دور الدين في تكوين المجتمع والنظام الحافظ له، إذ يتفق فلاسفة الاسلام المتقدمون، ومن قبلهم حكماء الفرس على كون الدين ضرورياً للاجتماع، حتى فسروا به ضرورة السلطان الوازع. وقد كان بيان مسكويه في هذا النقطة أيضاً أتم من غيره.

أما ابن خلدون فلا يرى الدين ضرورياً للاجتماع البشري، أي العمران، فالواقع البشري لايؤيد تلك القضية، فهي كما عبر عنها ابن خلدون «قضية غير برهانية» مستدلا لذلك بطبائع العمران: «إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك، بما يفرضه الحاكم لنفسه، أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادّته، فأهل الكتاب والمتّبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب، فإنهم أكثر أهل العالم، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار، فضلا عن الحياة، وكذلك هي لهم لهذا العهد»[1]. وعلى هذا لم يعد الدين ضرورياً لتأسيس الممالك والدول، فقد قامت في تاريخ الأمم، وتقوم، ممالك ودول، لا على أساس من دين أو نبوّة، وإنما بما يفرضه الحاكم لنفسه من سياسات، أما دور الدين الاساسي فيظهر في مرحلة لاحقة.

وفي هذه الطريقة من البرهان يقدم ابن خلدون واحداً من نماذج منهجه العلمي، الاستقرائي، في دراسة التاريخ وطبائع العمران، مخالفاً منهج الفلاسفة التجريدي.

---

(١) المقدمة: ب ١ ـ المقدمة الاولى / ٤٤.

يتابع ابن خلدون العديد من العوامل ذات الأثر في الاجتماع البشري وأحواله، مشبعةً بتفسير فلسفيّ واف، وتندرج هذه العوامل كلها تحت نوعين رئيسين: عوامل خارجية، وأُخرى داخلية أو طبيعية في الاجتماع.

العوامل الخارجية: وهماعاملان:

١ ـ البيئة: وتشمل الوسط الجغرافي، والهواء الذي يراد به الحالة الجوية الغالبة في الوسط الجغرافي. ويظهر أن ابن خلدون قد أولى «الهواء» اهتمامه، وكأنه جعل الوسط الجغرافي متكيفاً معه، فالهواء يفرض طابعه على الوسط الجغرافي ويمنحه خصائصه، ليكون التمايز بين البقاع الجغرافية المختلفة قائماً على أساس اختلاف الهواء فيها.

وللبيئة أثرها الكبير في العمران من أوجه شتى؛ من حيث وجوده وعدمه، ومن حيث سعته وضآلته، ومن حيث أشكال البشر وطباعهم.

أ ـ إذ يخضع العمران، وجوداً وعدماً، لعوامل البيئة: فالعمران يكون على اليابسة، ولايكون في البحر[١].

وينقطع التكوين في المناطق القطبية «لإفراط البرد والجَمَد وطول زمانه غير ممتزج بالحر»[٢].

وكذا في المناطق المفرطة في الحر: «وإفراط الحر يفعل في الهواء تجفيفاً ويبساً يمنع من التكوين»[٣].

---

(١) المقدمة: ب ١ ـ المقدمة الثانية / ٤٤.

(٢) المقدمة: المقدمة الثالثة / ٥٠.

(٣) المقدمة: ٥١.

ب ـ والعمران تابع لهذا العامل أيضاً من حيث سعته أو ضئالته: فكلما مال الحر إلى الاعتدال يكون التكوين، ويتزايد على التدريج، إلى أن يفرط البرد في شدته لقلة الضوء [شعاع الشمس] وكون الاشعة منفرجة الزوايا، فينقص التكوين ويفسد. بيد أن فساد التكوين من جهة شدّة الحر أعظم منه من جهة شدّة البرد، لأن الحر أسرع تأثيراً في التجفيف من تأثير البرد في الجَمَد.

لذلك كان العمران في الاقليم الأوّل والثاني [الربع الجنوبي] قليلا، وفي الثالث والرابع والخامس متوسطاً لاعتدال الحر، وفي السادس والسابع [الربع الشمالي] كثيراً لنقصان الحر[1].

ويخالف ابن خلدون المتقدمين الذين استنتجوا نظرياً، من هذه القاعدة، خلاء خط الاستواء وما وراءه جنوباً من العمران، فهو معمور بالمشاهدة، وبالأخبار المتواترة[2].

جـ ـ والعمران تابع لهذا العامل أيضاً من حيث الخصائص العامة للسكان: إذ تتوزع الاقاليم المعمورة نسبةً إلى درجة الحرارة، على النحو الآتي: الاقليمان الأوّل والثاني يمثلان المناطق الحارة جنوب المعمورة، ويمثل السادس والسابع المناطق الباردة في الشمال، فيما يمثل الثالث والرابع والخامس المناطق المعتدلة وسط الأرض المعمورة، وأكثرها اعتدالا الرابع، ثم ما جاوره من الثالث والخامس.

ولاعتدال هواء هذه المنطقة الوسطى فإنّ كل ما يتكون فيها مخصوص بالاعتدال. فسكانها أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً، وحتى النبوّات إنّما توجد في الاكثر فيهم، ولم نقف على خبر بعثة في الاقاليم الجنوبية ولا الشمالية. فأهل هذه الأقاليم أكمل لوجود الاعتدال، فتجدهم على غاية من التوسط في مساكنهم وملابسهم وأقواتهم وصنائعهم، ويبعدون عن الانحراف في عامة أحوالهم.

---

(١) المقدمة: ٥١.

(٢) المقدمة: ٥١.

أما الاقاليم البعيدة عن الاعتدال، لشدّة في الحر أو البرد، فأهلها أبعد عن الاعتدال في جميع أحوالهم. ومنهم من يزداد بعداً إلى درجة التوحش ومخالفة الطبع الانساني في الاستئناس، والسبب في ذلك أنهم لبعدهم عن الاعتدال يبعدون عن الانسانية بمقدار ذلك. وكذلك أحوالهم في الديانة أيضاً إلاّ ما قرب منهم من المناطق المعتدلة، كالحبشة القريبة من اليمن، ومالي، وكوكو والتكرور المجاورين للمغرب، ومثلهم أمم الصقالبة والافرنجة والترك من الشمال.

ويشذّ من الاقليم الأوّل والثاني: جزيرة العرب، لأنّها قد أحاطتها البحار من ثلاث جهات، فكان لرطوبتها أثر في رطوبة هوائها، فنقص ذلك من اليبس والانحراف الذي يقتضيه الحر.

وأهل هذين الاقليمين اسودّت جلودهم لافراط الحر، ويقابله من الشمال السادس والسابع، الذين شمل سكانهما البياض للبرد المفرط وعدم ارتفاع الشمس إلى المسامتة ولا ما قرب منها. ويتبع ذلك ما يقتضيه مزاج البرد المفرط من زرقة العيون، وبَرَش الجلود، وصهوبة الشعور.

وهذا العامل نفسه يقتضي التفاوت بين أهل الاقاليم الثلاثة المتوسطة أيضاً؛ فالثالث والخامس لم يبلغا غاية الاعتدال، فيميل الثالث إلى الجنوب الحار، ويميل الخامس إلى الشمال البارد، لتسير الأحوال على التدرج. فالأول والثاني للحر والسواد، في تغير تدريجي مع الاتجاه نحو الوسط، ويستمر التدرج حتى يبلغ الاعتدال التام في الرابع، ثم يبدأ الميل نحو ما يقتضيه مزاج البرد، وصولا إلى السابع المختص بالبرد الشديد والبياض.

وبالاستناد إلى هذا العامل يبطل ابن خلدون أقوال بعض المتقدمين الذين علّلوا اختلاف الألوان باختلاف الانساب، وصنعوا لأجل ذلك أخباراً لا صحة لها، تنسب أهل الأقاليم الجنوبية إلى حام من أولاد نوح الذي دعا عليه والده بسواد البشرة، وأهل الوسط إلى سام، وأهل الشمال إلى يافث. فحتى لو وافق هذا التصنيف الواقع، فهو

لاينبئ عن شيء، إذ لون البشرة تابع لدرجة الحرارة وطبيعة التعرض لأشعة الشمس. والتجربة تثبت، كما يقول ابن خلدون، أن السودان إذا ما سلكوا الربع المعتدل، أو السابع المنحرف إلى البياض، تبيضّ ألوان أعقابهم على التدريج. والعكس يجري مع أبناء الأقاليم المعتدلة أو الباردة لو استوطنوا الأقاليم الحارة.

أما مصدر ذلك التفسير الذي يعزو اختلاف ألوان البشر إلى الانساب، فهو عند ابن خلدون: الغفلة عن طبائع الاكوان والجهات، وأن هذه كلها تتبدل في الاعقاب ولا يجب استمرارها[1].

د ـ وللهواء أيضاً تأثيره البالغ في الخصائص النفسية الدقيقة للانسان: فله تأثيره في «الاخلاق» من حيث «الانبساط والانقباض وتوابعها». ويفسر ابن خلدون ذلك وفق المعروف في الطب إلى عصره. فطبيعة الانبساط هي انتشار الروح، وطبيعة الانقباض هي انقباض الروح وتكاثفه. وهما أثران طبيعيان للحرارة، فكأن الحرارة تفعل في الأرواح فعلها في الاجسام. من هنا يكون أهل المناطق الحارة ـ بسبب انتشار الروح لديهم بالحرارة ـ أسرع فرحاً وسروراً وأكثر انبساطاً، ويجيء الطيش والغفلة عن العواقب على أثر هذه. بخلاف أهل الأقاليم الباردة الذين يكونون مطرقين في الحزن، بسبب انقباض أرواحهم وتكاثفها بالبرد الشديد، ويجيء الافراط في النظر في العواقب على أثر ذلك. ويلحق بالقسم الأول أهل المناطق البحرية التي يغلب على هوائها الحرارة. ويلحق بالثاني أهل الجبال والتلال الباردة. والتدريج في هذه الخصال بين البشر حاصل أيضاً، بحسب التدريج في درجات الحرارة وتأثيراتها عليهم. وهذه قاعدة ثابتة الأثر: «وتتبّع ذلك في الاقاليم والبلدان، تجد في الأخلاق أثراً من كيفية الهواء»[2].

وقد وجدنا في ما تقدم نظير هذه القوانين عند المسعودي، وإخوان الصفا، ومسكويه، مع اختلاف في التفصيل وفي بعض أوجه التعليل. فإذا كان بعضها أو كثير

(١) المقدمة: المقدمة الثالثة / ٨٢ - ٨٥

(٢) المقدمة: المقدمة الرابعة / ٨٧ - ٨٨

منها مستفادة من المصادر اليونانية القديمة، فقد كان المسعودي يعرّف بمصادره أمام كل فقرة يفيدها منها[1]، فيما اكتفى ابن خلدون بالقول: «إنه تقرر في موضعه من الحكمة»[2]. واثقاً بشروحاته وأمثلته الكثيرة التي يقدمها في تعزيز النظرية.

٢ ـ **الخصب والفقر**: هكذا عنون ابن خلدون لهذا العامل، وإنّما خصص بحثه لطبيعة الأطعمة الغالبة في الوسط الاجتماعي، معتمداً في ذلك التفسير الطبي المعروف الذي يقول: إن كثرة الاغذية وكثرة الاخلاط الفاسدة ورطوباتها تولد في الجسم فضلات رديئة، ويتبع ذلك انكساف الالوان وقبح الأشكال، كما تغطي الرطوبات على الاذهان والأفكار فتجيء البلادة والغفلة والانحراف عن الاعتدال»[3].

من هنا يكون أهل القفار، الذين هم في شظف من العيش، أحسن حالا في جسومهم وأخلاقهم من أهل التلول المنغمسين في العيش «وهذا أثر تشهد له التجربة في كل جيل منهم»[4].

وهذه قاعدة عامة تظهر آثارها بالمقارنة بين أيّ أمتين تختلفان في طبيعة الأطعمة الغالبة على هذا النحو. فعلى الرغم من تجاور أهل المغرب وأهل الاندلس، إلاّ أنه لما كان أهل المغرب على الجملة منغمسين في الادم والبر، بينما يفقد في الاندلس السمن جملةً وغالب عيش أهلها على الذرة، فلذلك تجد لأهل الاندلس من ذكاء العقول وقبول التعليم ما لايوجد لغيرهم.

وللسبب نفسه تجد من يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذّ، سواء كان بدوياً أو حضرياً، أحسن ديناً وإقبالا على العبادة من أهل الترف والخصب. لذلك يختص وجود العبّاد والزهّاد بالمتقشفين في غذائهم.

---

(١) المسعودي / مروج الذهب ٢: ٤١٠ - ٤١٢.

(٢) ابن خلدون / المقدمة: المقدمة الرابعة / ٨٦

(٣) المقدمة: المقدمة الخامسة / ٨٨

(٤) المقدمة: المقدمة الخامسة / ٨٧

أما لماذا يظهر تفوق أهل الامصار المخصبين في العيش، في بعض الخصال، على أهل الضواحي؟ فذلك لأنهم لم يستعملوا أطعمتهم إلاّ بعد العلاج بالطبخ والتلطيف بما يخلطون معها، فيذهب لذلك غلضها ويرقَ قوامها[1].

وبالجملة فإنّ «الجوع أصلح للبدن من إكثار الأغذية بكل وجه، وإنّ له أثراً في الأجسام والعقول، في صفائها وصلاحها»[2].

وأهم ما يترتب على ذلك كله هو اكتشاف واحدة من العلل المهمة الفاعلة في طبيعة العمران، واختلاف أحواله باختلاف الاجيال والأزمان، وخلاصتها: «أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنّما هو باختلاف نحلتهم من المعاش»[3].

إلى هنا يظهر أن ابن خلدون لم يتناول الطبيعة الجغرافية للأرض وأثرها في الاجتماع، بل ركز اهتمامه على مايترتب عليها من طبيعة الهواء ونحل المعاش، وتناول ذلك من حيث تأثيره المباشر على الأبدان وما يلحقه من انعكاس على الطبائع والاخلاق، مستفيداً أصول هذا الانعكاس من علم الطب المعروف حتى عصره، سواء عند اليونانيين، أو عند ابن سينا وغيره من أطباء الاسلام. فهو ـ للتفسير الذي قدمناه ـ لم يتناول ما تناوله مونتسكيو وهيجل من بعده، من حيث الخصائص الجغرافية للبيئة، وما تفرضه من أنماط معيشية خاصة، تنعكس على النظم الاجتماعية، لتتميز الاوساط الجغرافية المتباينة بنظم اجتماعية متباينة هي الاخرى، بما يناسب البيئة الجغرافية.

ويمكننا أن نضيف إلى ذلك كله:

أثر الطبيعة المباشر على النفس: هذا الامر الذي لم يتناوله ابن خلدون، ولا كان مطروقاً قبله، ولا تناوله أحد من بعد، سوى ما ذكره هيجل عن البحار وما تعكسه من

---

(١) المقدمة: ٨٧ ـ ٨٩.

(٢) المقدمة: ٩٠.

(٣) المقدمة: ب ٢ ـ ف ١ / ١٢٠.

فكرة اللامحدود واللامتناهي، فيجد الانسان في ذلك حافزاً على تجاوز نطاق المحدود. لكن هيجل إنّما أراد بذلك أن البحار تُنشئ الحياة التجارية وما يتعلق بها من أنظمة، كما تُنشئ السهول الحياة الزراعية، والتلال حياة المراعي، ولكل منها أنظمته الاجتماعية الخاصة.

والذي نريد إثباته هنا هو أن تكون للبيئة آثارها المباشرة على النفس، لتظهر في الطبائع والاخلاق.

فالارض السهلية الخصبة المزروعة التي تتخللها المياه الجارية برفق في الانهار والجداول، تمنح النفوس طبيعتها السهلة المنبسطة السخية، فيغلب على أهلها سمات السهولة والسخاء والانبساط. وكذا مع الأرض الوعرة أو القاسية الجافة، فانها تعكس خصائصها هذه على النفوس، وتتأثر النفوس بها فيغلب على أهلها الخشونة والانقباض والجفاء، ويظهر ذلك في صعوبة المعاشرة وفي الشحّ أحياناً. وهذه ظاهرة مشاهدة وملموسة حتى في البلد الواحد الذي تتوزع أراضيه بين السهل الخصب في بعضها، وبين الجاف الوعر في بعضها الآخر. فهذا التمايز بين نمطين متباعدين نسبياً من السمات الظاهرة في السلوك، يلمسه عموم العراقيين ـ مثلا ـ بين عامة أهل البصرة وعامة أهل كربلاء، مثلا: مع أن فارق الحرارة بين المدينتين ليس بذلك القدر الذي يعتد به، ومع أن كربلاء تقع على نهر الفرات، إلاّ أنه لامقارنة بينها وبين البصرة من حيث الخصوبة ووفرة المياه وسهولة الأرض. ومثله ما يلمسه الايرانيون بين سائر أهل الاهواز وبين عامة أهل سيستان وبلوشستان، دون أن يكون هنالك تفاوت كبير في درجات الحرارة. بل في الاقليم الاخير نفسه، يتفاوت سكان جنوبه السهل الخصب وسكان أعلاه الجاف الوعر على النحو المذكور، مع تقارب كبير في درجات الحرارة بينهما.

وهذا النمط من التأثير هو الآخر يتدرج بتدرج الطبيعة، من السهولة الكبيرة، إلى الوعورة البالغة، فهناك ما هو أقرب إلى السهل، وما هو أقرب إلى الوعر، وما هو متوسط بين الجميع، ولكل تأثيره المباشر على النفس بحسب درجته.

وأيضاً فإنّ ما يعكسه البحر في نفوس سكان المدن الساحلية وهو يمد الآفاق أمام أعينهم، مغاير لما تعكسه الجبال الشاهقة وهي تسد الافق أمام أعين أهلها، أو تكاد.

والافق الذي يملؤه البحر، هو غير الافق الذي تملؤه صحراء جرداء قاحلة، أو رملية متموجة تموّج البحار. هما مختلفان تماماً في عين الناظر وهو يتحسس ما حوله، فكيف إذا كانت فيه سكناه الدائمة، وتعاقبت فيه الاجيال؟ فبكل تأكيد سنشاهد نمطين متفاوتين من السلوك بتفاوت البيئتين.

وللجبال الشاهقة، بغض النظر عن كونها خصبة أو وعرة، آثارها النفسية المغايرة لآثار الأرض المنبسطة المماثلة لها في الخصب أو الوعورة.

من هنا يمكننا أن نصل إلى نتيجة ثانية، مفادها: أنّ التفاوت الملحوظ بين أهالي الأقاليم الحارة وأهالي الأقاليم الباردة، لايعود كله إلى تأثير الحرارة على الابدان وانعكاسات ذلك على الاخلاق والسلوك، بل إن قدراً مهماً منه يعود إلى التأثير البيئي المباشر على النفس التي تعيش بيئتها.

العوامل الداخلية: وهي ثلاثة:

١ ـ سلطان العادة والتقليد: والاصل فيه النزعة الذاتية للانسان، وإن تحول لاحقاً، في بعض صوره، إلى بيئة اجتماعية ضاغطة تفرض آثارها على اختيارات الفرد وطرق تفكيره. فإنّ النفس، كما يقول ابن خلدون «إذا ألفتْ شيئاً، صار من جبلّتها وطبيعتها، لأنها كثيرة التلون» أي أن فيها الاستعداد لأن تألف أشياء مختلفة بل ومتناقضة أيضاً: «فإذا حصل ـ لها ـ اعتياد الجوع بالتدريج والرياضة، أصبح ذلك عادة طبيعيةً لها»[١] وهذا يعني أنها بإمكانها أن تعتاد الشبع والترف، فيكون ذلك لها عادة طبيعية أيضاً.

---

(١) المقدمة: المقدمة الخامسة / ٨٠.

والخلاصة: «إن تكوّن السجايا والطبائع إنما هو من المألوفات والعوائد»[1]. فإن «الانسان ابن عوائده ومألوفه، لا ابن طبعه ومزاجه، فالذي ألفه من الاحوال حتى صار خُلقاً، تنزّل منزلة الطبيعة والجبِلّة»[2].

ولهذا العامل أوجه ومظاهر متعددة، منها المثال المتقدم في الاعتياد على الطعام، ومنها:

أ ـ ما يكون بسبب التربية والمنشأ: يقول ابن خلدون: «وللعوائد منزلة طبيعية أخرى، فإن من أدرك ـ مثلا ـ أباه وأكثر أهل بيته يلبسون الحرير والديباج ويتحلّون بالذهب في السلاح والمراكب ويحتجبون عن الناس ... فلا يمكنه مخالفة سلفه إلى الخشونة في اللباس والزي والاختلاط بالناس، إذ العوائد حينئذ تمنعه وتُقبّح عليه مرتكَبَهُ، ولو فعله لرمي بالجنون والوسواس في الخروج عن العوائد». ويمتد هذا النوع من العوائد إلى سائر الاعراف الاجتماعية، بل إلى المعتقدات أيضاً، فهذا ما يرافق دائماً دعوة «الانبياء في إنكار العوائد ومخالفتها، لولا التأييد الالهي والنصر السماوي»[3].

ب ـ عادة التسليم لصاحب الدولة: فمنذ ظهرت الدول واستحكم أمرها ظهرت بين الناس «صبغة الانقياد والتسليم» فهي عادة قديمة، وكأن الاجيال تتوارثها «منذ السنين الطويلة، التي لا يعقل أحد من الأجيال مبدأها ولا أوّليّتها، فلا يعقلون إلاّ التسليم لصاحب الدولة». وهذه واحدة من طبائع العمران التي تستغني بها الدولة عن العصبية[4].

إذ إن «الدولة المستقرة قد صيّرت العوائدُ المألوفةً طاعتَها ضرورية واجبة»[5].

---

(1) المقدمة: ب ٢ ـ ف ٦٦ / ١٣٨.

(2) المقدمة: ب ٢ ـ ف ٥ / ١٢٥.

(3) المقدمة: ب ٢ ـ ف ٤٦ / ٢٩٤.

(4) المقدمة: ب ٣ ـ ف ٤٧ / ٢٩٦.

(5) المقدمة: ب ٣ ـ ف ٢٩٩/٤٩. (وفي الطبعة التي اعتمدناها، طبعة دار إحياء التراث العربي، ضُبطت «العوائد المألوفة» بالنصب على أنها مفعول به، و«طاعتها» بالرفع على أنها الفاعل. وهو على العكس مما أراد ابن خلدون، إذا العوائد المألوفة هي التي جعلت طاعة الدولة ضرورية، وليس العكس، كما هو واضح في السياق).

جـــ ـ **الشجاعة والجبن**: كما يراه ابن خلدون في المقارنة بين أهل الحضر وأهل البادية من حيث الشجاعة، فأهل الحضر حين ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة، وأوكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى الحاكم، فألقوا السلاح، وتوالت على ذلك منهم الاجيال، حتى صار ذلك فيهم خُلقاً يتنزّل منزلة الطبيعة، نقصت فيهم الشجاعة. وبخلاف ذلك أهل البدو، فهم لتفردهم عن المجتمع وتوحشهم في الضواحي، قائمون بالمدافعة عن أنفسهم وأموالهم لايكلونها إلى سواهم. فهم دائماً يحملون السلاح ويتوجسون للنبئات والهيعات، ويتفردون في القفر مدلين ببأسهم، واثقين بأنفسهم، قد صار لهم البأس خُلُقاً، والشجاعه سجية[1].

د ـ **إقتداء المغلوب بالغالب**: وهو من التقليد والانقياد الذي ترسّخ في النفوس فأصبح بمنزلة الطبيعة لها. «والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال في من غَلَبها» حتى ولو كان مصدر هذا الاعتقاد الغفلة عن أسباب تغلّبه، وكما يسري هذا على الافراد، يسري على الشعوب والأمم، فالضعيفة منها تحاول التشبّه بالقوية المتغلّبة «حتى إنه إذا كانت أُمة تجاور أُخرى ولها الغَلَب عليها، فيسري إليهم من هذا التشبّه والاقتداء حظٌّ كبير»[2].

قانون التغير في العوائد: إن هذه العوائد حتى وإن تنزّلت منزلة الطبيعة، فهي ليست ثابتة إلى الأبد، فالنفس، كما تقدم، قادرة على التلوّن، فـ«أحوال العالم والامم وعوائدهم ونحلهم لاتدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنّما هو اختلاف على الايام والأزمنة» وفق عوامل تاريخية تلعب دورها في ذلك التغيير المستمر، وإن كان تدريجياً وبطيئاً.

ولا تفوت ابن خلدون الدقة في متابعة منهجه العلمي الاستقرائي وهو يفسر هذه

---

(١) المقدمة: ب ٢ ـ ف ٥ / ١٢٥.

(٢) المقدمة: ب ٢ ـ ف ٢٣ / ١٤٧.

الظاهرة، فهو عندما يذكر في تفسيرها سبباً واحداً، فليس لأنه السبب الوحيد، بل لأنّه «السبب الشائع» بما يشير إلى أنه يترك المجال لاحتمال وجود أسباب أُخرى ذات أثر في هذه الظاهرة.

أما هذا «السبب الشائع في تبدّل الأحوال والعوائد» فهو: «أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه، كما يقال في الامثال الحكميّة: الناس على دين الملك. وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر، فلا بدّ من أن يفزعوا إلى عوائد من قَبلهم ويأخذون الكثير منها، ولا يغفلون عوائد جيلهم مع ذلك. فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول. فإذا جاءت دولة أُخرى من بعدهم، ومزجت من عوائدهم وعوائدها، خالفت أيضاً بعض الشيء، وكانت للأولى أشد مخالفة. ثم لايزال التدريج في المخالفة، حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة. فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان، لاتزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة»[1].

٢ ـ العصبية: تشكل «العصبية» محور نظرية ابن خلدون في الدولة، فهي أساس الملك، ولها مظاهر ومراتب وأدوار مختلفة، وبانحلالها تنحلّ الدولة. لذا فإنها ستظهر في المباحث القادمة بقوة، فنحيل الكلام عليها إلى مواضعه، ونكتفي هنا بتقديم شيء عن مفهومها وبعض شروطها.

يمكننا في البدء أن نقدّم تعريفاً أولياً عن «العصبية» كما يريدها ابن خلدون بأنها: «الروح المثيرة للنَعرة والتناصر» فهي ثمرة لنوع خاص من الروابط، يطلق هذه الروح بدرجة من القوة تتوقف على قوة الروابط نفسها. لكن سيتضح لاحقاً أنّ نمطاً خاصاً فقط من الروابط هو الذي يحقق هذه الثمرة، وهي الروابط الاساسية في التجمعات القَبَلية، والتي تجد تجسدها التام في الاجتماع البدوي. فلابد إذن من تحديد للتعريف المتقدم: لتصبح العصبية هي «الروح المثيرة للنَعرة والتناصر القَبَليّين» أي بالمعنى القَبَلي لهاتين المفردتين. وسيتضح هذا، مع الخصائص الاخرى للعصبية في الفقرات الآتية:

---

(١) المقدمة: ٢٩.

أ ـ إن «العصبية هي ثمرة النسب»[1]. ذلك لأن النسب يدعو إلى الاتحاد والالتحام والتناصر «نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا. فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد والالتحام، كانت الوصلة ظاهرة. فاستدعت ذلك بمجردها ووضوحها، وإذا بَعُدَ النسب بعض الشيء فربما تُنوسي بعضها ويبقى منها شهرة تحمل على النصرة»[2]. وهناك مرحلة ثالثة تنتفي فيها ثمرة النسب، وهي «إذا كان ـ النسب ـ إنّما يستفاد من الخبر البعيد» فعندئذ تكون قد «ذهبت فائدته، وانتفت النّعرة التي تحمل عليها العصبية»[3].

ب ـ تُعد «العصبية» من أهم ما يميز «البداوة» عن «الحضارة». ففي البادية، حيث الامم وحشية، منغلقة على ذاتها «كانت أنسابهم صريحة محفوظة». ذلك لأن توحشهم في القفار الذي حملتهم عليه ضرورة اعتمادهم على الابل، جعل من غير الممكن لغيرهم أن يختلط بهم ويأنس إليهم، فحفظ ذلك لهم صراحة النسب، فأعطى ذلك ثمرته في «العصبية»[4].

أما في المدن فلم تعد هناك ضرورة للتوحش والانعزال، فنتج عن ذلك أن «فسدت الانساب بالجملة، وفقدت ثمرتها من العصبية. فاطُرحت، ثم تلاشت القبائل ودُثرت، فدُثرت العصبية بدثورها»[5].

جـ ـ إن كون العصبية هي ثمرة النسب، لايعني أن النسب لذاته فقط هو المطلوب، بل المطلوب ما يحققه النسب من التحام واتحاد، ذلك لأن «النسب ـ في نفسه ـ أمر وهمي، ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام»[6]. فالعصبية إذن ثمرة لهذه الوصلة

---

(١) المقدمة: ب ٢ ـ ف ١٣ / ١٣٤.

(٢) المقدمة: ب ٢ ـ ف ٨ / ١٢٨ - ١٢٩.

(٣) المقدمة: ب ٢ ـ ف ٨ / ١٢٩.

(٤) المقدمة: ب ٢ ـ ف ٩ / ١٢٩ - ١٣٠.

(٥) المقدمة: ب ٢ ـ ف ٩ / ١٣٠.

(٦) المقدمة: ب ٢ ـ ف ٨ / ١٢٩

والالتحام، فإذا ما حققها نوع آخر من الروابط تحققت العصبية، إذ «العصبية إنما تكون من الالتحام، بالنسب، أو ما في معناه»[1]. ومما هو في معنى النسب: «الحلف والولاء»: «فهو يحقق لحمة مثل لحمة النسب أو قريباً منها»[2]. فالنسب مطلوب للعصبية بما يحققه من ثمرات، «وإذا وجدت ثمرات النسب فكأنه وجد»[3]. ذلك لأن «المعنى الذي كان به الالتحام إنما هو العشرة والمدافعة وطول الممارسة والصحبة في المربى والرضاع، وسائر أحوال الموت والحياة، وإذا حصل الالتحام بذلك جاءت النُصرة والتناصر»[4]. وهذا ما قد يحققه الحلف والولاء في المجتمع القَبَلي كما يحققه النسب.

ولا يبتعد ابن خلدون في نطاق العصبية إلى أكثر من هذا. لذلك عندما يتمكن الدين من النفوس، فإنّه على الرغم مما يصنعه من قوة في الالتحام تفوق ما يصنعه النسب، إلاّ أنه لايستغني عن العصبية التي هي ثمرة لذلك النمط الخاص من الروابط. من هنا نرى أن محاولة بعض الباحثين تفسير «العصبية» عند ابن خلدون بـ«التضامن الاجتماعي» بعيدة عن الدقة، ومثله تفسيرها بـ«تضامن المحارب»[5] مع أنه يبدو مطابقاً لمدلول العصبية وثمرتها. ذلك لأنّ تضامن المحارب قد يتحقق نتيجة لدعوة دينية، أو عقيدة سياسية، وكل منهما قد يحل محل العصبية ويُستغنى به عنها، لكنه مغاير لها، نعم يصح ذلك فقط عند البحث عن بدائل حديثة للعصبية، تفعل فعلها في المجتمع والدولة، كما سيأتي في خاتمة الفصل.

د ـ العصبية، بما توفره من شرائط، هي سبب الرئاسة؛ فالرئاسة إنّما تكون بالغَلَب، والغَلَب يكون بالعصبية. فبين أبناء النسب الواحد العام، حيث يتوزعون بيوتاً على أنساب

(١) المقدمة: ب ٢ ـ ف ٨ / ١٢٨.

(٢) المقدمة: ب ٢ ـ ف ٨ / ١٢٩.

(٣) المقدمة: ب ٢ ـ ف ١٠ / ١٣٠.

(٤) المقدمة: ب ٣ ـ ف ٢٠ / ١٨٤.

(٥) نقل هذه الآراء: الدكتور عبد القادر جغلول / الاشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون: ٦٣، دار الحداثة، بيروت، ط ٣، ١٩٨٢.

خاصة، فإنّ الرئاسة تكون لنصاب واحد منهم، وهو النصاب الذي تكون عصبيته أقوى من سائر العصائب، إذ بها يقع الغَلَب وتتمّ الرئاسة[1].

وللسبب نفسه تكون الامم الوحشية أقدر على التغلب من سواها. وهذا شأن القبائل التي أمسكت حال البداوة عليهم قوة عصبيتهم، ولم تخلفها مذاهب الترف، حتى صاروا أغلب على الأمر[2].

والعصبية في طبيعتها لاتكتفي بقدر محدود من الرئاسة، فهي تجري نحو غاية أكثر أهمية وأوسع نطاقاً: و«الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك»[3].

٣ ـ الدين: تقدم أن ابن خلدون لايرى الدين ضرورياً للاجتماع، فالاجتماع يتحقق حتى مع عدم وجود الدين.

غير أن للدين دوره الاساس في تطوير الاجتماع والبلوغ به إلى مراتب التمام والكمال. فهو يلاحظ «أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها»[4]. بل يبدو الدين ضرورياً في هذه المرحلة، مرحلة ما بعد الاجتماع، لتحقيق المملكة الواسعة، فغالباً ما تكون «الدولة العامة الاستيلاء، العظيمة الملك، أصلها الدين، إما من نبوّة، أو دعوة حق». وتفسير ذلك: «أن الملك إنّما يحصل بالتغلّب، والتغلّب إنّما يكون بالعصبية واتفاق الاهواء على المطالبة، وجمع القلوب وتأليفها إنّما يكون بمعونة الله في إقامة دينه، قال تعالى: (لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مَاأَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ)[5] وسرّه أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا، حصل التنافس وفشا الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا

(١) المقدمة: ب ٢ ـ ف ١١ / ١٣١.

(٢) المقدمة: ب ٢ ـ ف ١٦ / ١٣٨ - ١٣٩.

(٣) المقدمة: ب ٢ ـ ف ١٧ / ١٣٩.

(٤) المقدمة: ب ٢ ـ ف ٥ / ١٥٨.

(٥) سورة الأنفال: ٨ / ٦٣.

والباطل وأقبلت على الله: اتحدت وجهتها، فذهب التنافس، وقلّ الخلاف، وحَسُن التعاون والتعاضد، واتسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدولة»[1].

وخير مثال على ذلك يجده ابن خلدون في المجتمع العربي، الذي كان قبل الاسلام يتألف من قبائل تعيش حياة شظف ومسغبة، فلم يكن اجتماعها تاماً، وإنّما كانت تعيش جماعات متفرقة يغزو بعضها بعضاً، وينهب القوي منها الضعيف. فهم في حالهم هذه غير قادرين على إقامة دولة تجمعهم، فلابد من شيء آخر يوجّه نزعاتهم وجهة أُخرى ليكون ممكناً لهم إقامة الدولة المستقرة. هذا العامل الاضافي لم يكن سوى الدين، فالصبغة الدينية هي القادرة على ان «تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية، وتُفرد الوجهة إلى الحق» عندئذ تكون «الوجهة واحدة، والمطلوب مُتساو عندهم، وهم مستميتون عليه»[2]. وهكذا أصبح لتلك القبائل من المجد ما هو معروف في التاريخ. هذه الظاهرة تكررت في دولة (لمتونة) ودولة (الموحدين) و(المصامتة) في المغرب أيضاً. إذ كان الاجتماع الديني هو الذي ضاعف قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستقامة[3].

إذن يتلخص دور الدين في العمران في نقطتين:

الاولى: أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية.

والثانية: أن الدولة عامة الاستيلاء أصلها الدين.

لكن من ناحية أُخرى فإنّ «الدعوة الدينية، من غير عصبية، لاتتم». وذلك لأنّ «كل أمر تُحمل عليه الكافة، فلابد له من العصبية». ويجد ابن خلدون مستنداً شرعياً لهذه

---

(١) المقدمة: ب ٣ ـ ق ٤/ ١٥٧.

(٢) المقدمة: ١٥٨.

(٣) المقدمة: ١٥٨.

النظرية في الحديث الصحيح: «ما بعث الله نبياً إلاّ في منعة من قومه»[١]. فإذا كان النبي، وهو المنصور بالخوارق، لايستغني عن العصبية، فكيف بمن هو دونه ممن لاينتصر إلاّ بالاسباب الطبيعية؟[٢]

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند ٣: ٦٣٣ / ١٠٩٠٣، ضبط وتعليق صبحي محمد جميل للعطار، دار الفكر، ط ٢، ١٤١٤ هـ ، ١٩٩٤ م.

(٢) المقدمة: ب ٢ ـ ف ٦ / ١٥٩.

١ ـ مراتب العمران: الاختلاف بين المجتمعات أمر طبيعي، يعود في نظر ابن خلدون إلى اختلاف أساليبهم في المعاش، لأن اجتماعهم إنما كان من أجل التعاون على تحصيله. وبتدرج أساليب المعاش من الضروري إلى الحاجي والكمالي، تتدرج مراتب العمران البشري، ليكون على قسمين رئيسيين، هما: البداوة، والحضارة. وقد يحتوي كل قسم على مراتب متفاوتة نسبياً في ما بينها:

أ ـ البداوة: وهي الاجتماع القائم على القدر الضروري من المعاش، وفيه مرتبتان من مراتب الاجتماع: اجتماع القفار، واجتماع القرى والجبال. ووسيلة المعاش الرئيسية في الأول هي الإبل، لذا يكون التنقل في القفار ضرورياً لهم، وعامة سكناهم بيوت الشعر أو ما هو قريب منها، بقصد الاستظلال والكنّ، لاغير.

وأما الثاني، فعماد المعاش فيه على الزراعة، لذا يكون المقام لهم أولى من الظعن.

وهناك فصيل ثالث من مراتب هذا القسم ـ البدو ـ عماد معاشه الشاء والبقر، وهؤلاء أقل اضطراراً إلى الظعن من الفصيل الأوّل، وأقل اضطراراً إلى الاقامة من الفصيل الثاني، غير أن التقلب في الأرض أصلح لهم.

ويمتاز أهل هذه المراتب جميعاً بالاكتفاء بالقدر الضروري من أسباب المعاش، الذي يحفظ الحياة ويحصّل بُلغة العيش من غير مزيد عليه، للعجز عما وراء ذلك.

ب ـ الحضارة: إذا اتسعت أحوال مجتمعات تلك المراتب المتقدمة، وحصل لهم مافوق الحاجة، دعاهم ذلك إلى السكون والتعاون في الزائد على الضروري، واستكثروا من الاقوات والملابس وتوسعة البيوت واختطاط المدن والامصار، للتحضر.

ثم تزيد أحوال الرفه والدعة، فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج

القوت، وانتقاء الملابس الفاخرة، ومعالاة البيوت والصروح وإحكام وضعها، وإحداث الصنائع وتطويرها إلى غايتها، وهؤلاء هم الحضر بمراتبهم، والمراد بهم: «الحاضرون، أهل الامصار والمدن». وهذه المراتب كلها طبيعية في العمران ولابد منها[1].

٢ ـ بين البداوة والحضارة:

أ ـ البداوة أصل الحضارة: البدو أقدم من الحضر، وسابق عليه، لأن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي. فالضروري أصل، والحاجي والكمالي فرع ناشئ عنه. ذلك أن أول مطالب الانسان الضروري، ولاينتهي إلى الكمال والترف إلاّ إذا كان الضروري حاصلا. لذا فإن البدو أصل للمدن والحضر، وسابق عليهما. ولهذا يكون التمدن غاية للبدوي يجري إليها، ومتى حصل على الرياش مال إلى الدعة وأمكن نفسه إلى قياد المدينة، وبخلاف ذلك الحضري، فهو لايتشوّف إلى أحوال البادية إلاّ لضرورة أو لتقصير عن أحوال أهل مدينته[2].

ب ـ أهل البدو أشجع من أهل الحضر: وهذا طبيعي أيضاً، والسبب فيه أن أهل الحضر قد اعتادوا على الراحة والترف، وتركوا أمر المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى الحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم. فهم آمنون، قد ألقوا السلاح، وتوالت على ذلك منهم الأجيال. وعلى العكس من ذلك حال أهل البدو، لتفردهم عن المجتمع، وتوحشهم في الضواحي، وبعدهم عن الحامية والاسوار، فهم قائمون بالمدافعة عن أنفسهم، لايكلونها إلى سواهم ولايثقون فيها بغيرهم. فهم دائماً يحملون السلاح، مدلين ببأسهم، واثقين بأنفسهم، قد صار لهم البأس خُلقاً، والشجاعة سجية. والاصل في ذلك كما تقدم هو «أن الانسان ابن عوائده ومألوفه ... فالذي ألفه من الأحوال حتى صار خلقاً وملكة وعادة، تنزّل منزلة الطبيعة والجبلّة»[3].

---

(١) المقدمة: ب ٢ ـ ف ١ و ٢ / ١٢٠ - ١٢١.

(٢) المقدمة: ب ٢ ـ ف ٥ / ١٢٥.

(٣) المقدمة: ب ٢ ـ ف ٩ / ١٢٢.

وللسبب نفسه يظهر هذا الفارق في الشجاعة والبأس بين صنفين من المجتمعات الحضريه نفسها، إذا ما خضعا لنمطين متناقضين من أنظمة الحكم، يقوم أحدهما على الاستبداد والقمع، والاخر على العدل وتوفير الحريات. فأهل المجتمع الثاني أكثر شجاعة وإقداماً من أهل المجتمع الأول.

ففي مجتمع الحكومة العادلة، حيث تتوفر الحريات والحقوق، يكون الناس مدلين بما في أنفسهم، واثقين بعدم المانع، حتى صار لهم الادلال جبلّة لايعرفون سواها. أما الاستبداد، فإنّه يكسر من سورة بأسهم، فيكفّون عن الادلال بما في أنفسهم «لما يكون من التكاسل في النفوس المضطهدة». فبسبب الخوف يحجم عن التعبير عما في نفسه وعن إظهار قدراته، حتى كيون له هذا مع الزمن سجية لايعرف سواها. وأسوأ من هذا يكون إذا صاحب الاستبداد قمع وعقاب، فإنّه مفسد للبأس في الكليّة. لأن وقوع العقاب بالمرء من دون أن يدافع عن نفسه، يكسبه المذلّة التي تكسر من سورة بأسه بلا شك.

وهكذ أيضاً تترك الأحكام التأديبية والتعليمية أثرها السلبي في من نشأ عليها، لأنها تُنشئه على المخافة والانقياد، فلا يكون مدلاً ببأسه، شجاعاً في الاقدام، أو المطالبة.

ونتيجة ذلك كله أن يكون المتوحشون أشد بأساً ممن تأخذه الأحكام بأنواعها المختلفة.

ويعود تفسير ذلك أيضاً إلى العصبية، إذ «المذلّة والانقياد كاسران لسورة العصبية وشدّتها، فإنّ انقيادهم ومذلتهم دليل على فقدانها» ذلك لأنّ المدافعة والمطالبة لاتتم إلاّ بالعصبية[1].

ويجد ابن خلدون لهذا البرهان دليلين من التاريخ في غاية الوضوح:

---

(١) المقدمة: ب ٢ ـ ف ٦/ ١٢٥ - ١٢٦.

الدليل الأوّل ـ في مجتمع الصحابة وما طرأ عليه من تغيير: فقد كان ذلك المجتمع على أتم درجة في الشجاعة والبأس والثقة، مع أنهم أخذوا أحكام الدين والشريعة بالتعليم، مما يبدو مناقضاً لذلك الاستنتاج، لكن السر فيه هو أنهم حين أخذوا ذلك من الشارع كان وازعهم فيه من أنفسهم، ولم يكن بتعليم صناعي، ولا تأديب تعليمي؛ إنّما هي أحكام يأخذون أنفسهم بها بما رسخ فيهم من عقائد الايمان والتصديق، لذلك لم تزل سَورة بأسهم مستحكمة كما كانت، ولم تخدشها أضفار التأديب والحكم.

ولذا لما تناقص الدين في الناس، ثم صار الشرع علماً وصناعةً يؤخذ بالتعليم والتأديب ورجع الناس إلى الحضارة وخُلق الانقياد إلى الاحكام، نقصت بذلك سَورة البأس فيهم[1].

والدليل الثاني ـ في بني إسرائيل من أصحاب موسى: لما دعاهم موسى إلى ملك الشام وأخبرهم بأن الله قد كتبه لهم، عجزوا عن ذلك، وقالوا: «إن فيها قوماً جبارين، وإنّا لن ندخلها حتى يخرجوا منها» أي يخرجهم الله بمعجزة! فلما أصر عليهم موسى، قالوا: «إذهب أنت وربك فقاتلا انا هاهنا قاعدون»! وما ذلك إلاّ لما كانوا عليه من العجز عن المقاومة والمطالبة، وذلك بما حصل فيهم من خُلق الانقياد للقبط أحقاباً، حتى ذهبت العصبية منهم جملةً، فعاقبهم الله بالتيه، فتاهوا في قفر من الأرض بين الشام ومصر أربعين سنة، لم يأووا فيها إلى عمران. ومنه يظهر أن حكمة ذلك التيه مقصودة، وهي فناء الجيل الذين كانوا في قبضة الذل والقهر والقوة التي أفسدت عصبيتهم، حتى نشأ في التيه جيل آخر عزيز، لايعرف الاحكام والقهر، ولايسام بالمذلّة. فنشأت بذلك عصبية أُخرى اقتدروا بها على المطالبة والتغلب[2].

(١) المقدمة: ب ٢ ـ ف ٦ / ١٢٦ - ١٢٧.

(٢) المقدمة: ب ٢ ـ ف ١٩ / ١٤١ - ١٤٢.

وبهـذا يثبت مـا للعصبية من شأن، وأنها هي التي تكون بها المدافعة والمطالبة، وأن من فقدها عجز عن جميع ذلك.

جـــ ـ الامم الوحشية أقدر على التغلّب: وهـذه نتيجة طبيعية لما تقدّم برهانه، فلما كانـت الامم الوحشية، البدوية، أكثر شجاعة وأشد بأساً، وأن من كان كذلك كان أقدر علـى المدافعـة والمطالـبة، فإنّ الـبدو أقـدر علـى التغلّب وانتزاع مافي أيدي سواهم من الامم.

وهـذا قانـون طبيعـي سـار حتى في الامم البدوية، في مراتبها المختلفة، بل حتى في الجيـل الـواحد مـن أجيالها. فكلمـا نـزلوا الاريـاف وألفـوا عوائد الخصب في المعاش، نقـص مـن شـجاعتهم بمقـدار مـا نقـص مـن توحشهم وبداوتهم. وهذه الظاهرة مشاهدة حتـى فـي الحيوان، فالفوارق ظاهرة جداً بين الحيوان الوحشي وبين الحيوان الاليف من الفصيلة الواحدة.

فـإذا كـان الغلـب بـين الامـم إنمـا يـتم بالاقدام والبسالة، فمن كان من هذه الاجيال أعـرق فـي الـبداوة وأكـثر توحشاً، كان أقرب إلى التغلّب على سواه إذا تقاربا في العدد وتكافئا في القوة العصبية[١].

٣ ـ الانتقال من البداوة إلى الحضارة:

تقـدم أن البشـر بالطبـيعة الانسـانية يحـتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحـاكم يزع بعضـهم عـن بعـض. فلابـد لهـذا الحاكم أن يكون إذن متغلباً. وتقدم أن الغلبة لاتتم إلاّ بالعصـبية، وأن العصـبية لاتـتحقق إلاّ فـي الاجتماع البدوي، وأن أهل الاجتماع البدوي أكثر شجاعة وأكثر قدرة على التغلب والاستيلاء.

وتقـدم أيضاً أن في الاجتماع البدوي الواحد تكون إحدى العصبيات الخاصة أقوى

---

(١) المقدمة: ب ٢ ـ ف ١٦ / ١٣٨.

من غيرها فتكون لها الغلبة على سائر عصائب النسب العام. وبهذا تكون الرئاسة لصاحب تلك العصبية المتغلبة، وتلتحم فيها جميع العصبيات وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى.

ومن طبيعة هذا الأمر أن «صاحب العصبية إذا بلغ رتبة، طلب ما فوقها، فإذا بلغ رتبة السؤود والاتباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر، لايتركه، لأنّه مطلوب للنفس» ومن هنا «إذا حصل التغلب لتلك العصبية على قومها، طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أُخرى بعيدة عنها». فإذا بلغ التغلب حد «الحكم بالقهر» أي القدرة التامة على الحكم، فذلك هو «الملك». وإذا نجحت هذه المملكة الناشئة الجديدة في التغلب على قبائل أخرى واستتبعتها «التحمت بها أيضاً وزادت قوة في التغلب إلى قوّتها، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الاولى وأبعد».

وهذا هو معنى قول ابن خلدون المتقدم «إن الملك هو غاية العصبية».

ثم إن هذا التغلب المتنامي قد يتزامن مع وجود دولة مستقرة، وعندئذ يتوقف مدى توسع الكيان الجديد على مدى قوة هذه الدولة المستقرة. فإذا ما وافق ذلك النمو مرحلة الهرم في الدولة المستقرة، «استولت المملكة الجديدة عليها، وانتزعت الامر من يدها، وصار الملك أجمع لها».

أما إذا وافق الدولة المستقرة وهي ما تزال قادرة على استيعاب العصبيات الناهضة، فإنّ الدولة المستقرة سوف تنتظمها في كيانها، وتعطيها الكثير من مقاليد الحكم لتستظهر بها على خصومها. وهذه مرتبة من الملك «دون الملك المستبد» وهو كما وقع للترك في دولة بني العباس، ولصنهاجة وزناته مع كتامة، ولبني حمدان مع ملوك الشيعة من العلوية والعباسية.

خلاصة ذلك: «أن الملك هو غاية العصبية، وأن العصبية إذا بلغت إلى غايتها حصل لأهلها الملك، إما بالاستبداد، أو بالمظاهرة، على حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك»[1].

---

(١) المقدمة: ب ٢ ـ ف ١٧ / ١٣٩ ـ ١٤٠.

٤ ـ اتساع الملك:

يتسع نطاق الملك، ويزداد قوة وتمكناً، وفق نظرية ابن خلدون، بعوامل ثلاثة:

العامل الأول ـ التوحش: وعلّة ذلك في أمور ثلاثة تجتمع في الامم المتوحشة، وهي:

أ ـ ما تقدم من أنّ من كان من الامم والاجيال أكثر توحشاً فهو أقدر على التغلّب والاستبداد واستعباد الطوائف.

ب ـ ما تقدم أيضاً من اختصاص الامم المتوحشة بالعصبية، وأن المغالبة والممانعة إنما تكون بالعصبية، وأن العصبية غايتها الملك[١].

جـ ـ أن التوحش لايفعل ما يفعله الاستيطان من الانشداد إلى وطن واحد يألفه الانسان ليكون له مستقراً. «فهؤلاء المتوحشون ليس لهم وطن يرتافون[٢] عليه، ولا بلد يجنحون إليه. فنسبة الاقطار والمواطن إليهم على السواء، فلهذا لايقتصرون على مَلَكة قطرهم وما جاورها من البلاد، ولايقفون عند حدود أفقهم، بل يطفرون إلى الاقاليم البعيدة، ويتغلبون على الأمم النائية».

ويجد ابن خلدون في خطاب عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) وهو يحرض الجند على الفتوح، تأييداً لهذا التفسير، فينقل قول عمر: «إن الحجاز ليس لكم بدار إلاّ على النُجعة[٣]، ولا يقوى عليه أحد إلاّ بذلك. أين القراء المهاجرين عن موعد الله! سيروا في الأرض التي وعدكم الله في كتابه أن يورثكموها، فقال: ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾»[٤].

---

(١) المقدمة: ب ٢ ـ ف ١ / ١٥٤.

(٢) الارتياف: إتيان الريف. [لسان العرب وأقرب الموارد، مادة «ريف»].

(٣) النُجعة: طلب الكلاء ومساقط الغيث. [لسان العرب، مادة «نجع»].

(٤) سورة التوبة: ٩ / ٣٣.

فهذه عوامل ثلاثة تجعل من التوحش سبباً في توسع الدولة، فقد تمت في أهله العصبية التي بها تكون المطالبة، والتي غايتها الملك، ثم تميزوا بالشجاعة وشدة البأس، وأخيراً فهم يجدون أنفسهم أحراراً من الارتباط بوطن واحد، فالبلدان كلها بالنسبة إليهم واحدة، فهم يندفعون للتوسع مادامت فيهم هذه الخصال.

العامل الثاني ـ الدين: وقد تقدم «أن الدولة العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين، إما من نبوة أو دعوة حق». وتتركز هذه الخصوصية، في نظر ابن خلدون، عند العرب دون سواهم، فالعرب في نظره «لايحصل لهم الملك إلاّ بصبغة دينية، من نبوّة أو ولاية، أو أثر عظيم من الدين على الجملة». والسبب في ذلك «أنهم لخلق التوحش الذي فيهم، أصعب الامم انقياداً بعضهم لبعض، للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرئاسة، فقلما تجتمع أهواءهم. فإذا كان الدين، بالنبوّة أو الولاية، كان الوازع لهم من أنفسهم، وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم، فسهل انقيادهم واجتماعهم ... فإذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله ... تمّ اجتماعهم، وحصل لهم التغلب والملك»[(١)].

العامل الثالث ـ العدد: فمتى كانت قبائل الدولة وأهل عصابتها أكثر «كانت أقوى وأكثر ممالك وأوطاناً، وكان ملكها أوسع لذلك». فالملك الذي لايتم إلاّ بالعصبية، ستوقف سعته على كثرة أعداد أهل هذه العصبية. فلما بلغت أعداد المسلمين من الكثرة مبلغها آخر عهد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وبعده بقليل، استطاعت أن تقهر الروم وفارس، حتى استولوا على الاقاليم السبعة.

ولما كانت كثافة القائمين بدولة العبيديين أكثر من صنهاجة ومن المصامدة، كانت دولتهم أعظم، فملكوا افريقية والمغرب والشام ومصر والحجاز. والامثلة على هذا كثيرة[(٢)].

---

(١) المقدمة: ب ٢ ـ ف ٢٧ / ١٥١.

(٢) المقدمة: ب ٣ ـ ف ٨ / ١٦٣.

وتفسير ذلك من وجهين، الأوّل: لما كانت «عصابة الدولة وقومها القائمين بها، الممهدين لها، لابد من توزيعهم حصصاً على الممالك والثغور التي تصير إليهم ويستولون عليها» فمتى كانت «العصابة موفورة، ولم ينفذ عددها في توزيع الحصص على الثغور والنواحي، بقي في الدولة قوة على تناول ماوراء الغاية، حتى ينفسح نطاقها إلى غايته»[1].

والثاني: «أن النقص إنما يبدو في الدولة من الأطراف، فإذا كانت ممالكها كثيرة، كانت أطرافها بعيدة عن مركزها وكثيرة. وكل نقص يقع فلابد له من زمن، فتكثر أزمان النقص لكثرة الممالك واختصاص كل واحدة منها بنقص وزمان، فيكون أمدها أطول الدول»[2]. وهو في هذا الوجه الثاني يفسر اتساعها الزماني، بينما فسر في الوجه الأوّل اتساعها المكاني.

٥ ـ خصائص الحضارة:

إن أهم ما يميز الحضارة عن البداوة في صورتها العامة، أمران:

الأول ـ اتساع الوضائف وتعدد المراتب:

حيث البساطة هي طابع البداوه، بحيث يستطيع الرئيس أن يتولى لوحده عامة شؤون القبيل كونها شؤون محدودة. أما بعد الانتقال إلى الملك والحضارة فإنّ المهام تتنوع وتتعاظم بحيث يعجز السلطان عن توليها، فلابد من توزيع المهام والوضائف والمراتب ليقوم بكل منها واحد أو طائفة، ثم إن هذه المهام والوضائف تتفرع إلى فروع عديدة لابد لكل منها من قائم به يتولى إدارته. وأهم هذه المهام: الوزارة، والحرب، والجباية، والديوان، والبريد[3].

---

(١) المقدمة: ب ٣ ـ ف ٧ / ١٦١ - ١٦٢.

(٢) المقدمة: ب ٣ ـ ف ٨ / ١٦٤.

(٣) يفصل ابن خلدون في تعريف هذه المهام وتطورها في: ب ٣ ـ ف ٣٤ / ٢٣٥ - ٢٥٦.

والثاني ـ اختصاص الحضارة بفنون الصنائع والعلوم:

ففي مرحلة البداوة يكون همّ الناس في «الضروري من المعاش». فإذا تمدنوا «وتزايدت في مدنهم الاعمال ووفت بالضروري وزادت عليه، صرف الزائد حينئذ إلى الكمالات».

وأيضاً فإنّ «الصنائع والعلوم إنما هي للانسان من حيث فكره الذي يتميز به عن الحيوان، والقوت له ـ للانسان ـ من حيث الحيوانية والغذائية، فهو مقدم، لضرورته، على العلوم والصنائع، وهي متأخرة عن الضروري». لذا لا يكون لها مجال حين يكون المعاش مقتصراً على الضروري.

ثم إن جودة الصنائع وتقدم العلوم إنما يكون على مقدار العمران في البلد، وتوفر دواعي الترف والثروة[1]، فتكثر «حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة»[2]. وتمضي باطراد مع تزايد العمران وازدهار الحضارة «وقد تخرج عن الحد إذا كان العمران خارجاً عن الحد»[3]. ثم تترسخ وتستحكم «برسوخ الحضارة وطول أمدها»[4]. والسبب في ذلك أن هذه كلها عوائد للعمران، والعوائد إنما ترسخ بكثرة التكرار وطول الأمد، فتستحكم صبغة ذلك وترسخ في الاجيال. وأيضاً فهي «إنما تستجاد وتكثر إذا كثر طالبها»[5] وهذا ما يتوفر في الحضارة حيث الترف والثروة وطلب الكمالات المتزايدة.

وهكذا باتجاه سير العمران والحضارة تسير العلوم والصنائع «فإذا قاربت الامصار الخراب، انقضت منها الصنائع» وذلك لأنه إذا أخذت أحوال الدولة في الهرم بانتقاص العمران وقلّة السكّان، تناقص الترف، ورجعوا إلى الاقتصار على الضروري من

---

(١) المقدمة: ب ٥ ـ ف ١٧ / ٤٠٠ - ٤٠١.

(٢) المقدمة: ب ٦ ـ ف ٣ / ٤٣٤.

(٣) المقدمة: ب ٥ ـ ف ١٧ / ٤٠١.

(٤) المقدمة: ب ٥ ـ ف ١٨ / ٤٠١.

(٥) المقدمة: ب ٥ ـ ف ١٩ / ٤٠٣.

أحوالهم، فتقل الصنائع مع قلّة الاحتياج إليها وقلة الطلب لها[١]. ومن هذه الصنائع: «التعليم للعلوم»[٢]. وهكذا تأخذ العلوم بالتناقص أيضاً، إذ الاشتغال بالضروري يصرف عما هو كمالي، من الفكر والعلم والنظر، لاسيما بعد نقصان وسائله أيضاً التي هي من جملة الصنائع كالتعليم للعلوم، و«الخط والكتابة»[٣] و«صناعة الوراقة»[٤].

وهذا ماهو مشاهد في الحضارات عامة، فتأمّل في حال «بغداد، وقرطبة، والقيروان، والبصرة، والكوفة، لما كثر عمرانها صدر الاسلام واستوت فيها الحضارة، كيف زخرت فيها بحار العلم، وتفننوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم واستنباط المسائل والفنون ... ولما تناقص عمرانها وابذعرّ سكانها، انطوى ذلك البساط بما عليه جملةً، وفُقد العلم بها والتعليم، وانتقل إلى غيرها»[٥]. وهكذا أيضاً كانت «الأمّتان العظيمتان في الدولة قبل الاسلام، وهما فارس والروم، فكانت أسواق العلوم نافقة لديهم، لما كان العمران موفوراً فيهم، والدولة والسلطان قبل الاسلام وعصره لهم. فكان لهذه العلوم بحور زاخرة في آفاقهم وأمصارهم». وأما في عهد ابن خلدون فإنّ «العلم والتعليم إنما هو بالقاهرة من بلاد مصر، لما أن عمرانها مستبحر، وحضارتها مستحكمة»[٦].

إذن فالعلوم والصنائع هما من خصائص الحضارة، يسيران طرداً مع سيرها، صعوداً وهبوطاً.

٦ ـ طبائع الملك:

هناك ظواهر يراها ابن خلدون طبيعية في الملك، لاتتخلف عنه، وهي:

---

(١) المقدمة: ب ٥ ـ ف ٢٠ / ٤٠٣ - ٤٠٤.

(٢) المقدمة: ب ٦ ـ ف ١ / ٤٣٠.

(٣) المقدمة: ب ٥ ـ ف ٣٠ / ٤١٧.

(٤) المقدمة: ب ٥ ـ ف ٣١ / ٤٢١.

(٥) المقدمة: ب ٦ ـ ف ٣ / ٤٣٤.

(٦) المقدمة: ب ٦ ـ ف ١٣ / ٤٧٩.

أ ـ الانفـراد بالمجـد: هـناك أخـلاق هي من طباع البشر، ومثل هذه الاخلاق تظهر عادة عند فقد المانع، من أي نوع كان، لكونها طبيعية في البشر، فالاصل فيها الظهور إلاّ إذا غلبها مانـع، مـن وازع مـن الـنفس، أو رادع مـن الخـارج. ومن هذه الاخلاق: «خلق الكبـر والانفـة» و«خلـق الـتألّه» أي التشبه بصفات الاله التي أظهرها التفرد والعظمة. فإذا أضيـف إلـى ذلـك «مـا تقتضـيه السياسـة من انفراد الحاكم» في الكثير من شؤون الدولة وقراراتها، فحينئذ تبرز فيه الانفة من المساهمة والمشاركة، فيبعد أهل العصبيات الذين أقامـوا لـه مملكـته عـن مشـاركته فـي الحكـم، وينفـرد بمـا اسـتطاع منه، فتضعف بذلك العصبيات بالـتدريج «فينفـرد هـو بـذلك المجد بكليته ويدفعهم عن مساهمته». وقد يتم هـذا لـلاول مـن الملـوك فـي الدولـة، وقـد لايـتم إلاّ للثانـي أو الثالـث، على قدر ممانعة العصـبيات وقوتها. «إلا أنه أمر لابد منه في الدول» «سنة الله التي قد خلت في عباده»[(١)].

ب ـ التـرف: تقـدم أن التـرف والثـراء مـن توابع الملك، وهو طبيعي فيه، ويتبعه مع اسـتمراره أن تنشـأ عـوائد ضـرورية فـي تحصـيله، حتى يترسخ فيهم. وهو أمر مطّرد مع مسـتوى الملك، يزداد باتساعه وتمكنه، وينقص بنقصانه[(٢)].

جـ ـ الدعة والسكون: ذلك لأن المُلك هو غاية الطلب، فإذا حصلت الغاية انقضى الـسعي إلـيها، فآثـروا الـراحة والسكون والدعة، ورجعوا إلى تحصيل ثمرات الملك من مظاهـر التـرف، فـيألفون ذلـك، ويورثـونه مـن بعـدهم من أجيالهم. ولايزال ذلك يتزايد فيهم إلى أن يأذن الله بأمره[(٣)].

---

(١) المقدمة: ب ٣ ـ ف ١٠ / ١٦٦ - ١٦٧.

(٢) المقدمة: ب ٣ ـ ف ١١ / ١٦٧.

(٣) المقدمة: ب ٣ ـ ف ١٢ / ١٦٧ - ١٦٨.

يميز ابن خلدون بين ثلاثة أشكال من أنظمة الحكم، هي:

أ ـ الملك الاستبدادي: وهي الطبيعة الملازمة للملك «الطبيعي» «الضروري» في الاجتماع البشري، إذ مقتضاه التغلب والقهر، وحمل الكافة على مقتضى الغرض الشخصي للملك، والشهوة. لذلك فإنّ أحكام صاحبه في الغالب جائرة مجحفة، وقد تختلف أساليب هؤلاء الملوك باختلاف المقاصد، واختلاف الاطوار الطبيعية التي تحل في الملك[1].

ب ـ الملك السياسي «الدستوري»: وهو الذي يعتمد قوانين سياسية مفروضة، ينقاد المجتمع إلى أحكامها، دفعاً للحرج والظلم الحاصل في النظام الأوّل. فهذه القوانين السياسية «الدساتير» تحمل المجتمع على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح ودفع المضار الدنيوية. وهذا السياسة تحفظ الدولة من أسباب الهرم والانهيار السريع: «وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة، لم يستتب أمرها ولم يتم استيلاؤها. سنة الله في الذين خلوا من قبل»[2].

جـ ـ الحكم الديني: أو نظام الخلافة، وهو الملك الذي تكون فيه القوانين السياسية مفروضة من الله تعالى. فهي سياسة تحمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الاخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ «أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة». فهي في الحقيقة «خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»[3].

(١ - ٣) المقدمة: ب ٢ ـ ف ٢٥ / ١٩٠، و ب ٣ ـ ف ٥١ / ٣٠٢ - ٣٠٣.

فهـذه ثلاثـة أشـكال مـن الانظمة السياسية، عرفت قبل الاسلام وبعده، هي: «الحكم الملكـي الاسـتبدادي» وأمثلته كثيرة قبل الاسلام، وفي بعض الدولة المتأخرة في تاريخ الاسـلام. و«الحكـم الملكي الدستوري» ومثاله الدولة الفارسية. و«الحكم الديني» القائم على نظام الخلافة واعتماد السياسة الشرعية، ومثاله دولة الخلفاء الراشدين الاربعة.

ويتوسع ابن خلدون في تفصيل نظام الخلافة في بعدين:

البُعد الأول: التوفيق بين الدين من جهة، وبين العصبية والملك من جهة ثانيـة:

فالملك هو الغاية الطبيعية للعصبية، والعصبية كما هي ضرورية للملك فهي ضرورية للـدين أيضـاً، إذ بهـا فقـط تتم المدافعة والمطالبة، لكن نصوصاً كثيرة في الدين جاءت تذم الملك والعصبية معاً!

يعـالج ابن خلـدون هـذه الاشـكالية علـى أسـاس فقـه المقاصد، انسجاماً مع منهجه الموضـوعي. فقصـد الشـارع مـن ذم الملك والعصبية هو من قبيل قصده من ذم الغضب والشـهوات مـثلا. وهـو في الاثنين لايقصد إزالتها من الانسان بالكلية: «فإنه لو زالـت منه قـوة الغضـب لفُقد عنه الانتصار للحق، وبطل الجهاد» وأيضاً «فإن من بطلت شهوته كان نقصاً في حقه» فالمراد إذن من ذم هذه القوى، إنما هو «تصريفها في ما أبيح له باشتماله علـى المصـالح». وهـذا بعينـه هـو قصـد الشارع من ذم العصبية «فإنما مراده حيث تكون العصـبية علـى الـباطل وأحـواله، كمـا كانـت فـي الجاهلية». و«أما إذا كانت العصبية في الحـق وإقامـة أمـر الله، فأمـر مطلـوب، ولـو بطـل لـبطلت الشـرائع، إذ لايـتم قـوامها إلاّ بالعصـبية». وكـذا مع الملـك «لما ذمه الشارع لم يذم منه الغلب بالحق، وقهر الكافة عن الـدين ومـراعاة المصـالح. وإنّما ذمه لما فيه من التغلب بالباطل وتصريف الآدميين طوع الاغراض والشهوات».

البعد الثاني: تفسير انتقال الخلافة إلى الملك الاستبدادي:

ففـي نظـام الخلافـة كـان «وازع كـل أحـد فيها من نفسه، وهو الدين، حتى لو أدى

ذلك إلى هلاكه وحده، دون الكافة. أعانهم على ذلك ما كانوا عليه من غضاضة الاسلام وبداوة العرب، فقد كانوا أبعد الامم عن أحوال الدنيا وترفها».

فلما كثرت الغنائم مع الفتوحات الواسعة «واستكثر بعضهم من الاموال ومظاهر الترف» وإن كانوا أول أمرهم «على قصد في أحوالهم ونفقاتهم» إلاّ أن ذلك أفضى إلى أن «تدرجت البداوة والغضاضة إلى نهايتها». وعندئذ «جاءت طبيعة المُلك التي هي مقتضى العصبية، وحصل التغلب والقهر» غير أن هذا التحوّل لم يكن مطلقاً، فلم يقض على الوازع الديني بالكلية، وإنّما فسح المجال للسياسات التي يُقصد منها حفظ الملك، وإن لم تكن من الدين. مع هذا فإنّ الملك يقتضي ظهور طبائعه، والتي أولها: «الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به». وهذا عند ابن خلدون «أمر طبيعي ساقه العصبية بطبيعتها» لذلك فإنّ معاوية الذي ابتدأ معه هذا التحول لم يكن بمقدوره إيقافه «ولم يكن لمعاوية أن يدفع عن نفسه وقومه» حياله شيئاً. ومع الاجيال اللاحقة لم يكن بدّ من أن تظهر طبيعة الملك الاخرى المتمثّلة في «الترف»، وتترسخ مع الاجيال، ومضت كذلك مع ملوك بني العباس، شيئاً فشيئاً رغم ما أظهره الاوائل منهم من محاولة تحري الحق والعدل، حتى «أفضى الامر إلى بنيهم، فأعطوا الملك والترف حقه، وانغمسوا في الدنيا وباطلها، ونبذوا الدين وراءهم ظهريا». فتحول النظام السياسي بالكلية إلى «الملكية الاستبدادية»[(١)].

الحاكم الاصلح: في كل ما تقدم من مباحث بقي ابن خلدون مختلفاً تماماً عن فلاسفة السياسة المدنية، فهو يسير وفق منهج علمي في متابعة الظواهر التاريخية وتفسيرها، بينما بقيت السياسة المدنية فلسفة مثالية قائمة على افتراض ما ينبغي أن يكون. وقد ميز هو بين هذين الاتجاهين، فعرّف السياسة المدنية بإنها البحث في «ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخُلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً» فيسمون ذلك المجتمع بـ«المدينة الفاضلة». وهذه المدينة الفاضلة

---

(١) المقدمة: ب ٣ ـ ف ٢٨ / ٢٠٢ ـ ٢٠٨.

عندهم «نادرة أو بعيدة الوقوع، وإنّما يتكلمون عليها على وجه الفرض والتقدير»[1]. والحاكم الذي يحقق ذلك، هو الحكيم، الفيلسوف، وهو الحاكم الاصلح عندهم.

أما عند ابن خلدون، حيث الفلسفة العملية القائمة على البحث في ما هو كائن، وما هو طبيعي في المجتمع البشري، فلا وجود لافتراض مثل «المدينة الفاضلة» أو الحاكم الفيلسوف، بل لامعنى لوجوده، لأنّ المطلوب في الحاكم ليس حكمته وفلسفته، بل صلاحيته لأهل زمانه: «إن مصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه» أو «اتساع علمه» أو «ثقوب ذهنه». و«إنما مصلحتهم فيه من حيث إضافته إليهم، فإنّ الملك والسلطان من الامور الاضافية، وهي نسبة بين منتَسِبَين ... فالسلطان من له رعية، والرعية من لها سلطان». فقد لايصلح للملك الرجل الحاد الذكاء الشديد اليقظة، لأنه قد «يكلف الرعية فوق طاقتهم، لنفوذ نظره في ماراء مداركهم، واطلاعه على عواقب الامور في مبادئها بالمعيّة، فيهلكون».

ويجد ابن خلدون من الشرع مايسند به نظريته هذه، فيرى أن الحديث النبوي القائل: «سيروا على سير أضعفكم» يقصد هذا المعنى. لذلك يرى أن الشارع قد اشترط في الحاكم قلة الافراط في الذكاء. والاصل في هذا ماقاله عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) عندما عزل زياد بن أبي سفيان عن العراق، فتساءل زياد إن كان عزله عن عجز أو خيانة، فقال له عمر: «لم أعزلك لواحدة منهما، ولكني كرهت أن أحمل فضل عقلك على الناس»[2].

فليس الحاكم الاصلح هو الذي يحمّل الناس مالا يطيقون ليصل بهم إلى المجتمع الفاضل، بل هو الذي يسوسهم بما يطيقون من أجل مصالحهم بما هو مناسب لمداركهم، فلا ينفّرهم فيكون ذلك سبباً في هلاكهم.

ومما يمكن استنتاجه من هذا البحث هو أن ابن خلدون يقف ضد الحكم الاستبدادي، ويؤيد دولة القانون والدستور، ولايخفي ميله إلى أن يكون هذا القانون مستمداً من الشريعة الالهية، ليحمل الناس على ما يجلب لهم مصالحهم الدنيوية والاخروية.

---

(١) المقدمة: ب ٢ ـ ف ٥١ / ٣٠٣.

(٢) المقدمة: ب ٢ ـ ف ٢٤ / ١٨٨ - ١٨٩.

١ ـ أطوار الدول: من القوانين الثابتة في السيرورة التاريخية، أن الدول لاتسير على وتيرة واحدة، من أول نشأتها وحتى زوالها، بل تطوي مسيرتها هذه في أطوار مختلفة، وهي أطوار طبيعية في كل دولة، ولكل واحد من هذه الأطوار سماته المميزة، التي تنعكس بالضرورة على رجال الدولة «ويكتسب القائمون بها في كل طور خُلقاً من أحوال ذلك الطور، لايكون مثله في الطور الآخر، لأن الخلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه». وهي لاتعدو في الغالب خمسة أطوار.

الطور الأول: طور الظفر بالبغية، والاستيلاء على الملك:

وفي هذا الطور يكون السلطان ملتحماً بعصبيّته، يقودها لاكتساب المجد، وجباية المال، والمدافعة على الحوزة، لاينفرد دونهم بشيء، فذلك هو مقتضى العصبية التي حصل بها التغلّب، وهي ما تزال على حالها.

الطور الثاني: طور الاستبداد:

وفيه يكون همّ الملك هو التفرد بالمجد دون أهل عصبيته. فيبذل جهده في اصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع، والاستكثار منهم، ليستقر الامر في نصابه.

الطور الثالث: طور الفراغ والدعة:

لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه، فيكون همّ السلطان فيه التوسع في جباية الاموال وحسن تدبيرها، وتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة، والامصار المتسعة، والعساكر القوية، وكل ما من شأنه تخليد آثاره وبعد صيته. يباهي بذلك الدول المسالمة، ويرهب الدول المحاربة.

الطور الرابع: طور القنوع والمسالمة:

وفيه يكون صاحب الدولة قانعاً بما بناه الاولون، مقلّداً لهم، يتبع آثارهم بأحسن مناهج الاقتداء، ويرى في الخروج على تقليدهم فساد أمره.

الطور الخامس: طور الاسراف والتبذير:

وهمّ صاحب الدولة فيه الترف واللهو والانفاق في مجالسه وعلى بطانته، فيقلّدهم الوظائف العظيمة وهم بها جاهلون، متجاهلا الأخيار وأصحاب الجدارة. وبهذا يضيّع جنده بما أتلف من حقوقهم في شهواته، ويضيّع ذوي الكفاءة والنصرة. «فيكون مخرباً لما كان سلفه يؤسسون، وهادماً لما كانوا يبنون»[١].

فالملوك في هذه الاطوار الخمسة يتوزعون على أربع مراتب من حيث أدوارهم في الدول، وهي: «بان» في الطور الأوّل. و«مباشر» في الطورين الثاني والثالث. و«مقلّد» في الطور الرابع. و«هادم» في الخامس.

وإذا كان ثمّة تطابق بين الاطوار التي تمر بها الدولة، وبين الاطوار التي يمر بها الحسب، فذلك يعني أن ابن خلدون يبني نظرية شديدة التماسك في جميع مفاصلها.

فالحسب نفسه يمر بطبيعته ـ كما يرى ابن خلدون ـ بمثل هذه الاطوار في مراتبها الاربعة: بان للحسب، ومباشر له، ومقلّد، وهادم. واشتراط الاربعة إنّما هو في الغالب، وإلاّ فقد يدّثر البيت من دون الاربعة، وينهدم، وقد يتصل إلى الخامس والسادس، إلاّ أنه في انحطاط وذهاب[٢]. ونحو هذا يحدث للدولة أيضاً، كما سيأتي.

٢ ـ أعمار الدول: يقدم ابن خلدون لهذا المبحث بمقدمة تبدو خارجة عن منهجه وعن سياق أبحاثه كلها، المتقدمة واللاحقة. إذ يقرر هنا ما يقول به الناظرون في النجوم

(١) المقدمة: ب ٣ ـ ف ١٧ / ١٧٥ - ١٧٦.

(٢) المقدمة: ب ٢ ـ ف ١٥ / ١٣٦ - ١٣٧.

من ترابط بين أعمار الدول وأعمار بني الانسان وبين قرانات النجوم. فيعتمد ما يقوله هؤلاء من أن أقصى العمر الطبيعي للانسان مئة وعشرون سنة. «ولايزيد على العمر الطبيعي الذي هو مئة وعشرون إلاّ في الصور النادرة وعلى الاوضاع الغريبة من الفلك». فما قد يحدث فيه من زيادة لبعض الاشخاص «كما وقع في شأن نوح (عليه السلام)» وبعض الاجيال، كما في شأن «قليل من قوم عاد وثمود» إنّما هو بفعل تلك الاوضاع الغريبة في الفلك.

وكذلك الامر مع أعمار الدول، فإنها قد تختلف أيضاً، ولكن اختلافها يكون «بحسب القرانات»[1].

فهل وافق ابن خلدون علماء النجوم إقراراً بنتائج هذا النوع من العلوم، أم أنه اكتشف توافقاً بين ما قرره المنجمون استناداً إلى حسابات القرانات، وبين ما توصل إليه هو استناداً إلى القوانين الطبيعية التي رجع إليها دائماً؟

الحق أن ابن خلدون يقف موقفاً صارماً ضد علم النجوم، فيفنده من الوجهتين؛ العلمية، والشرعية. لينتهي إلى لزوم حظره بالكلية: «ينبغي أن تحظر هذه الصناعة على جميع أهل العمران»:

فمن الناحية العلمية هناك المزيد من المؤاخذات التي تطعن بالقيمة العلمية لحسابات المنجمين، منها: أن معرفة قوى الكواكب وتأثيراتها بالتجربة، أمر ممتنع، تقصر الاعمار كلها لو اجتمعت عن تحصيله.

ومنها: أن العلم الكائن أو الظن إنما يحصل عن العلم بجملة أسبابه، من الفاعل والقابل والصورة والغاية. والقوى النجومية إنما هي فاعلة فقط ـ على ما قرروه ـ والجزء العنصري هو القابل. ثم إن القوة النجومية ليست هي الفاعلة بجملتها، بل هناك قوى أخرى فاعلة معها في الجزء المادي. وهذا يعني أنه لو حصل للقوى النجومية كمال تأثيرها وحصل العلم فيها، فإنها ستبقى فاعلا واحداً من جملة الاسباب الفاعلة للكائن.

---

(١) المقدمة: ب ٣ـ ف ١٤ / ١٢٠.

ومنها: أنه حتى القدر المذكور في الفقرة المتقدمة فإنّه يقوم على الحدس والتخمين «وهما قوى للناظر في فكره، وليس من علل الكائن، ولا من أصول الصناعة ... فإذا فقد هذا الحدس والتخمين رجعت أدراجها من الظن إلى الشك».

وأما من الوجهة الشرعية: فإن النبوات «منكرة لشأن النجوم وتأثيراتها».

وأما ما قد يطابق الواقع من حسابات المنجمين، فإنّما «هو اتفاق، لايرجع إلى تعليل ولاتحقيق» بل قد يتسبب في «فساد عقائد الناس، فينسبون ذلك إلى تأثيرات النجوم». من هنا كان ينبغي «أن تحظر هذه الصناعة»[١].

نقف من هذا على نتيجتين: الاولى ثانوية، ومفادها أن بحث ابن خلدون هذا يؤكد عدم اطلاعه على رسائل إخوان الصفا، وإلاّ لذكرها، على الاقل وهو ينتقد، في أثناء بحثه، علماء المسلمين الذين وقعوا تحت تأثير بطليموس في هذا الفن.

والثانية، وهي الجوهرية، ومفادها: أن ابن خلدون قد ذكر ما ذكره من علاقة بين الاعمار والقرانات على سبيل الاستطراد، أو الاستئناس، لما وجد من الموافقة بينه وبين نتائج بحثه اللاحق فيها، يؤكد هذا أنه لم يعط أهمية لتفسير تلك العلاقة، وإنّما انتقل على الفور في مواصلة بحثه وفق منهجه العلمي، منهج العلوم الطبيعية، يتابع القوانين الطبيعية في الاجتماع البشري وأحكامها، فيضع نظريته في «أعمار الدول» على النحو الاتي:

ـ «الدولة لاتعدو أعمار ثلاثة أجيال».

ـ «والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون أربعين، الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته» وهذا هو المقصود من عمر الجيل (حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً)[٢]، يؤيده ما تقدم من حكمة التيه الذي وقع لبني إسرائيل أربعين سنة.

---

(١) المقدمة: ب ٦ ـ ف ٣٥ / ٥١٩ - ٥٢٢.

(٢) سورة الاحقاف: ٤٦ / ١٥.

ـــ و«الجيل الأول»: «لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها، من شظف العيش، والبسالة والافتراس، والاشتراك في المجد. فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم ... وجانبهم مرهوب، والناس لهم مغلوبون».

ـــ و«الجيل الثاني»: «تحول حالهم بالملك والترفه من البداوة إلى الحضارة، ومن الشظف إلى الترف والخصب، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه»، «فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء، ويبقى لهم الكثير من ذلك» لمعاشرتهم الجيل الأوّل.

ـــ و«الجيل الثالث»: «ينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن»، «ويبلغ فيهم الترف غايته»، «فيصيرون عيالا على الدولة». وتسقط العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة» فيحل في الدولة الهرم «حتى يتأذّن الله بانقراضها».

ويطابق ابن خلدون هذه الاجيال بأطوار الحسب، فلهذا كان انقراض الحسب في الجيل الرابع.

ومع انتهاء الجيل الثالث تكون الدولة قد قضت عمرها، مئة وعشرين سنة، لاتزيد عليه إلاّ أن يعرض عارض آخر، كفقدان العدو الخارجي الذي يباشر الانقضاض عليها في دور هرمها. «فيكون الهرم حاصلا مستولياً، والطالب لم يحضرها، ولو جاء لم يجد مدافعاً (فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لاَيَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ)[1]».

والدولة عند ابن خلدون في أجيالها الثلاثة تمر بمراحل عمر الحيوان الثلاثة: مرحلة النمو، ومرحلة التوقف، ومرحلة الرجوع[2].

وكل هذا إنّما يحصل وفق أسبابه الطبيعية، كما تقدم تفصيله في طبائع الملك، وأطوار الحسب، وأطوار الدولة.

---

(١) سورة الأعراف: ٧ / ٣٤.

(٢) المقدمة: ب ٣ ـ ف ١٤ / ١٧٠ - ١٧١.

فمتى ظهرت خلال الخير هذه فإنها تكون «شاهدة بوجود الملك لمن وجدت له العصبية». أما إذا ذهبت خلال الخير هذه من أمّة «فاعلم أن الفضائل قد أخذت بالذهاب عنهم» وهذا مؤذن بزوال الملك: «وارتقب زوال الملك منهم»[1].

وإلى جانب هذا التفسير يضع ابن خلدون تفسيراً دينياً لهذا العامل: فالناس والملك هي كفالة للخلق، وخلافة لله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم. وأحكام الله في خَلقه إنما هي بالخير ومراعاة المصالح، كما تشهد به الشرائع. وأحكام البشر إنما هي من الجهل والشيطان. فلابد أن يلاحظ إذن في خلال الخير «مراعاة أحكام الشريعة» التي هي واحدة من أهم تلك الخلال.

لكن هذه الخلال مجتمعة ليست بديلا عن العصبية، بل هي متمم لها، فإذا ما تحققت في أهل العصبية والملك «علمنا أن ذلك خير ساقة الله إليهم، مناسب لعصبيتهم وغَلَبهم، وليس ذلك سدىً فيهم، ولا وجد عبثاً منهم، والملك أنسب المراتب والخيرات لعصبيتهم. فعلمنا بذلك أن الله تأذّن لهم بالملك وساقه إليهم».

وعلى العكس من ذلك، يقول ابن خلدون: «إذا تأذّن الله بانقراض الملك من أُمّة، حملهم على ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل وسلوك طرقها، فتُفْقَد الفضائل السياسية منهم جملةً، ولا تزال في انتقاص إلى أن يخرج الملك من أيديهم، ويتبدّل به سواهم: **(وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً)**»[2].

لاشك أن هذا التفسير الاخير ينتهي إلى الجبرية الدينية، وهو موافق لعقيدة ابن خلدون الاشعرية. وقد فصل الفخر الرازي احتجاج الاشاعرة بظاهر هذه الآية[3]، هذا

(١) المقدمة: ب ٣ ـ ف ١٣ / ١٦٩.

(٢) المقدمة: ب ٢ ـ ف ٢٠ / ١٤١ ـ ١٤٤ والآية من سورة الإسراء: ١٧ / ١٦.

(٣) الفخر الرازي / التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) م ١٠ ـ ج ٢٠: ١٧٧.

مع وجود اتجاهات اخرى عقلية في تفسير هذه الآية على نحو مطابق لوجهة المنهج الخلدوني في براهينه الطبيعية، ومنها:

ـ أنه تعالى إنما أمرهم بالطاعة، فهو لايأمر بالفحشاء، فعصوا وتمادوا، أي في الابتعاد عن خلال الخير وفقدانها، فكانت تلك هي عاقبتهم، ودليله قوله تعالى (فَفَسَقُوا) فكون فعلهم فسقاً يدل على أن المأمور به شيء غير الفسق، لأنّ الفسق هو الاتيان بضد المأمور به[1]. ومنهم من استدل على هذا المعنى أيضاً بالآية السابقة على هذه مباشرة، وهي قوله تعالى: (مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّما يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً)[2]. فهي في جميع فقراتها لاتتفق مع التفسير الظاهري الحروفي المفضي إلى الجبرية[3].

ـ ومنها: أن المراد بقوله تعالى (إِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً) هو إذا قرب هلاكها، فالارادة هنا على وجه المجاز والاتساع، وإنّما عنى بها قرب الهلاك والعلم بكونه لامحالة[4]. وحينئذ يكون معنى الاية مطابقاً لما ذهب إليه ابن خلدون من دور الترف في الهلاك.

ـ وهناك تفسير ثالث يذهب إلى أن المراد من (أَمَرْنَا) هو كثّرنا. والاصل فيها آمرنا، بمد الهمزة[5]. وعندها أيضاً يكون المعنى أن كثرة الترف والمترفين كان السبب في الهلاك، وهو المطابق لما يقرره ابن خلدون أيضاً من دور الترف وآثاره، إذ بعد أثر

(١) الرازي / التفسير الكبير م ١٠ ـ ج ٢٠: ١٧٧، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥ هـ ، الشوكاني / فتح القدير ٣: ٢١٤، عالم الكتب.

(٢) سورة الاسراء: ١٧ / ١٥.

(٣) أبوعلي الطبرسي/ مجمع البيان في تفسير القرآن ٦:٦٢٦ ـ دار المعرفة ـ بيروت، ط١، ١٤٢١هـ ، ٢٠٠١ م.

(٤) الطبرسي / مجمع البيان ٦: ٦٢٧، الرازي / التفسير م ١٠ ـ ج ٢٠: ١٧٩ من قول الجبائي المعتزلي، الشوكاني / فتح القدير ٣: ٢١٤.

(٥) الطبري / التفسير (جامع البيان) ١٥: ٦٥ ـ ٦٦، من تفسير ابن عباس وآخرين، وقد نسب إلى ابن عباس الوجه الأول أيضاً (تحقيق محمود شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٤٢١ هـ ، ٢٠٠٦ م).

الترف في إفساد العصبية، فإنّ له أثره الآخر في إفساد خلال الخير، «فالترف مفسد للخُلق بما يحصل للنفس من ألوان الشر والسفسفة وعوائدها ... فتذهب منهم خلال الخير التي كانت علامة على الملك ودليلا عليه، ويتصفون بما يناقضها من خلال الشر، فيكون علامة على الادبار والانقراض ... وتأخذ الدولة مبادئ العطب، وتتضعضع أحوالها، وتنزل بها أمراض مزمنة من الهرم إلى أن يقضى عليها»[١].

جـ ـ قلّة الجباية: عامل ثالث في انهيار الدولة المفضي إلى زوالها. وهو أيضاً من عوائد الترف، فالترف هو أساسه من أكثر من وجه:

منها: أن الترف يبلغ حداً يقصر معه العطاء كله عن عوائده، فتضطر الدولة إلى الزيادة في الاعطيات، وتضطر تبعاً لذلك إلى الاقلال من عدد الجند المستهلكين للعطاء. «ثم يعظم الترف، فتكثر مقادير الاعطيات، فينقص عدد الحامية ثانياً، وثالثاً، ورابعاً، إلى أن يعود العسكر إلى أقل الاعداد، فتضعف الحامية وتسقط قوة الدولة، ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول، أو من هو تحت يدها من القبائل والعصائب، ويأذن الله فيها بالفناء الذي كتبه على خليقته»[٢].

ومنها: أن الدولة في حال انغماس رعاياها في الترف، تضع المكوس على المبايعات، لأجل أن تغطي بعض أعطياتها، ثم تتدرج الزيادات في المكوس لتدرج عوائد الدولة في الترف وكثرة الحاجات والانفاق، حتى تثقل المغارم على الرعايا وتصير عادة مفروضة، فتنقبض كثير من الايدي عن الاعتمار لذهاب أكثر فوائده في المغارم، فتنقص جملة الجباية، ويعود وبال ذلك على الدولة[٣].

د ـ الظلم: يقول ابن خلدون: «إن الظلم مؤذن بخراب العمران»[٤].

---

(١) المقدمة: ب ٣ ـ ف ١٣ / ١٦٩.

(٢) المقدمة: ب ٣ ـ ف ١٣ / ١٦٨، ونحوه ف ٤١ / ٢٨٣ - ٢٨٤.

(٣) المقدمة: ب ٣ ـ ف ٣٨ / ٢٧٩ - ٢٨٠.

(٤) المقدمة: ب ٣ ـ ف ٤٣ / ٢٨٦.

فعدوان صاحب الدولة على الناس في أموالهم يذهب بآمالهم في تحصيلها، فيقل سعيهم في الاكتساب. «وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب». فإذا حصل ذلك «كسدت أسواق العمران» «واختل باختلاله حال الدولة والسلطان» ذلك لأنّ الدولة «صورة للعمران، تفسد بفساد مادتها ضرورةً». وحصول العدوان من الدولة على أموال الناس أمر لابد منه في سيرورة الدولة، كما بيّنته الفقرة السابقة في نقصان الجباية بسبب تزايد المغارم. وهذا يعني أن النقص في العمران حاصل بالضرورة تبعاً لعلته تلك[1]. وهنا يعطف ابن خلدون على مقاصد الشريعة، ليكشف عن أن حكمة الشارع في تحريم الظلم هو ماينشأ عنه من فساد العمران وخرابه. وهي الحكمة العامة المراعية للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة «من: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال»[2].

فالظلم يشمل كل ألوان «العدوان على الناس في أموالهم، وحُرمهم، ودمائهم، وأسرارهم، وأعراضهم» وهو بهذا كله «يفضي إلى الخلل والفساد دفعةً، وتنتقض الدولة سريعاً، بما ينشأ عنه من الهرج المفضي إلى الانتقاض»[3].

فمتى كان الملك «قاهراً، باطشاً بالعقوبات، منقباً عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم» عندئذ ترى أهل مملكته قد «شملهم الخوف والذل، ولاذوا عنه بالكذب والمكر والخديعة، فتخلّقوا بها، وفسدت بصائرهم وأخلاقهم».

وأيضاً: «ربما خذلوه في مواطن الحرب والمدافعات، ففسدت الحماية بفساد النيات».

وأيضاً: «ربما أجمعوا على قتله لذلك: «فتفسد الدولة».

---

(١) المقدمة: ب ٣ ـ ف ٤٣ / ٢٨٨.

(٢) المقدمة: ب ٣ ـ ف ٤٣ / ٢٨٨.

(٣) المقدمة: ب ٣ ـ ف ٤٣ / ٢٩٠.

وأيضاً: فإذا ما «دام أمره عليهم وقهره، فسدت العصبية، وفسد السياج من أصله، بالعجز عن الحماية»[1].

هذه هي جملة «العوارض المؤذنة بالهرم» أي الاسباب الطبيعية التي تؤدي إلى «الهرم» في الدولة، ثم انحلالها وزوالها.

خصائص الهرم في الدولة:

للهرم الذي يصيب الدولة خصائص تتألف منها طبيعته، وكما كانت العوارض المؤذنة بالهرم طبيعية، فإنّ هذه الخصائص هي الاخرى طبيعية أيضاً. وهذه الخصائص هي:

١ً ـ لما كانت عوارض الهرم «تحدث للدولة بالطبع» فإنّ الهرم نفسه أمر طبيعي، و«حدوثه بمثابة حدوث الامور الطبيعية، كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني». فللدولة طبائع مماثلة لطبائع الحيوان وأدواره، فهو يبدأ صغيراً، فيأخذ بالنمو، ويشتد حتى يبلغ ذروة قوته؛ ثم يتوقف، ليأخذ بعد ذلك بالضعف التدريجي، حتى يصيبه الهرم المؤذن بنهايته.

٢ً ـ الهرم «من الامراض المزمنة التي لايمكن دواؤها ولا ارتفاعها». وذلك لأنّه أمر طبيعي، «والامور الطبيعية لاتتبدل».

٣ً ـ قد تكون هناك بدائل تعوّض بعض ما حدث في الدولة من خلل، لاستعادة بعض القوة والمجد، كأن «تكون العصبية قد ذهبت، فتكون الأبهة تعوّض عن موقعها في النفوس» فتعود للدولة بعض عافيتها «فتتذرع الدولة بتلك الأبهة ما أمكنها حتى ينقضي الامر». فهي محاولة استنهاض للجسم العليل، وقد تتكرر أكثر من مرة، غير أن ذلك المرض المزمن سيقضي عليها لامحالة، فهو ليس مما يمكن علاجه.

---

(١) المقدمة: ب ٣ ـ ف ٢٤ / ١٨٨ - ١٨٩.

٤ - «ربما يحدث عند آخر الدولة قوة تُوهِم أن الهرم قد ارتفع عنها» لكن الامر ليس كذلك. فهي في حالها هذه إنّما «يومض ذُبالها إيماضة الخمود، كما يقع في الذُبال المشتعل، فإنّه عند مقاربة انطفائه يومض إيماضة تُوهِم أنها اشتعال، وهي انطفاء».

وهذه «حكمة الله في اطراد وجوده على ما قدّر فيه. ولكل أجل كتاب»[1].

٥ - «أول ما يقع من آثار الهرم في الدولة» هو: «انقسامها». وسببه الاساس هو استبداد صاحب الدولة بالملك، مما ينفّر بعض القائمين بالدولة، فيتركون مركزها ويقصدون النواحي القاصية. فعند ما يكون «نطاق الدولة قد أخذ في التضايق ورجع عن القاصية» فعندئذ «يستبد ذلك النازع فيها، ولايزال أمره يعظم بتراجع نطاق الدولة، حتى يقاسم الدولة أو يكاد». وانطباق هذه الظاهرة على الدولة الاسلامية هو في غاية الوضوح، ابتداءً باقتطاع الاندلس القاصية، ثم قيام دولة الادارسة في المغرب، ثم الدولة الفاطمية في افريقيا، ثم الدولة البويهية في المشرق، ثم السلاجقة.

وما تزال هذه الدول تنقسم انقسامات متوالية «إلى أن يصبح انقراضها متقارباً، أو جميعاً»[2].

هذه السياقات توقفنا على المزيد من أهمية ابن خلدون بالنسبه لتوينبي، الذي جاءت نتائجه مطابقة لنتائج ابن خلدون حتى في ترتيبها وهو يتحدث عن «تدهور الحضارة» وتوقّفها عن النمو، ومرورها في زمن الشدائد، وما يتبع ذلك من تصدع وانقسامات في جسم الدولة، وهو عنده «المعيار الحقيقي لانحلال الدولة» كما هو عند ابن خلدون «أول ما يقع من آثار الهرم في الدولة».

وأيضاً حين يصف توينبي محاولات الدولة في مواجهة أسباب الانحلال، وكيف تؤول تلك المحاولات إلى انتكاسة أُخرى، لتشكل تلك المحاولات والانتكاسات

---

(١) المقدمة: ب ٣ ـ ف ٤٧ / ٢٩٤.

(٢) المقدمة: ب ٣ ـ ف ٤٥ / ٢٢٢ - ٢٢٣.

«إيقاع الانحلال»، حين يصف توينبي ذلك، فكأنه يشرح بإسهاب ما وضعه ابن خلدون من تخطيط لمسار الانحلال هذا. ولقد كان توينبي يدرك ذلك جيداً، لذا نظر إلى نتاج ابن خلدون بذهول، حتى وصفه بأنه «أعظم عمل من نوعه خلقه أي عقل في أي زمان ومكان»[1].

---

(١) تقدم في أول هذا الفصل.

إذا بلغت الدولة الواسعة الشوط الاخير من عمرها، وأشرفت على الزوال والفناء بعد أن استحكم فيها الهرم، فإن السيرورة التاريخية مازالت قائمة، والحياة البشرية قادرة على أن تجدد نفسها، سواء في بلاد هذه الدولة نفسها، أو في بلاد أخرى، لتبدأ دولة جديدة مسيرتها، وتطوي أطوارها ومراحل عمرها الطبيعية «الحتمية» وصولا إلى نهايتها، مؤذنةً بقيام دولة جديدة أخرى في مكانها أو في مكان آخر. وهكذا في حركة دورية دائبة، مادامت الحياة البشرية قائمة، ووفق تلك القوانين الطبيعية نفسها.

يقول ابن خلدون: «إن الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمّة، فلا بد من عوده إلى شعب آخر منها». وهذا العود إلى الشعب الاخر هو أيضاً كسابقه مقرون بالعصبية وشروطها[1].

ونحو هذا ما يحصل في الانقسامات الحاصلة في الدولة الواسعة، حيث تستقل عصبيات جديدة في الاقاصي، منفصلة عن الدولة الام، مكونةً دولتها وحضارتها المستقلة. وذلك لأنّ هذه العصبيات الناهضة قد بقيت في منأى عن عوائد الترف والدعة، فلم يتطرق إليها الهرم الذي تطرق إلى الدولة الام. بل على العكس وجدت ما يحفزها من جديد على الحماية والمدافعة والمطالبة حتى تستقل في دولة جديدة. وهكذا تتبادل العصبيات في الدولة الواحدة الادوار في الملك والسلطان «الى أن تنكسر سورة العصبية منها». «سنة الله في الحياة الدنيا»[2].

وهناك صورة أخرى لزوال الدولة بأسرها، وهو ما يحصل بفعل الحرب التي تشنها

(١) المقدمة: ب ٢ ـ ف ٢٢ / ١٤٥.

(٢) المقدمة: ب ٢ ـ ف ٢٢ / ١٤٦. و أيضاً ب ٣ ـ ف ٤٨ / ٢٩٨.

عليها أمة أخرى تكون في دور قوتها وشدّتها وقدرتها على المطالبة والتوسع، الذي اتفق أن يتزامن مع دور الضعف والهرم للدولة الأولى، المستقره. «حتى تأخذ الدولة المستقرة مأخذها من الهرم، ويستحكم الخلل فيها في العصبية والجباية، فينتهز حينئذ صاحب الدولة المستجدة فرصته في الاستيلاء عليها»[1].

«وهكذا حال الدول المستجدة مع المستقرة في المطالبة والمطاولة». «سنة الله في عباده، ولن تجد لسنة الله تبديلا»[2].

وهكذا تقوم دولة جديدة وحضارة جديده على أنقاض دولة وحضارة زائلة، لتشكل السيرورة التاريخية حركة مطّردة، بلا انقطاع، ما دامت الحياة قائمة.

هذه هي نظرية «الدورة الحضارية». وقد كان واضحاً أن ابن خلدون لم يقتبسها من أحد، وإن كانت معروفة قبله، ذلك لأنّها جاءت نتيجة طبيعية مترتبة على القوانين الطبيعية في سير التاريخ التي كشف عنها بجهده. فحتى لو لم يقل أحد قبله بهذه النظرية، لظهرت أمام عينيه في غاية الوضوح وهو يرسم أطوار الدول وأعمارها، وطبائع الملك وعوائدها، وطبيعة العصبية وشروطها.

وإذا كان إخوان الصفا قد قالوا بدورة الحضارة، فإنهم إنّما عزوها إلى أدوار الكواكب وقراناتها. وهو أمر مختلف كل الاختلاف عن البحث التاريخي الموضوعي، الاستقرائي، الذي أسسه ابن خلدون وأقام بناءه، فتكشفت بين يديه نتائجه، فأصبح يستلهم القوانين الحاكمة في حركة التاريخ، الواحد تلو الاخر، وكأنه يرتقي درجات سلّم، وصولا إلى قانون «الدورة الحضارية» الذي لاتتم درجات هذا السلم إلاّ به، ولايستقر بحث ابن خلدون وتكتمل صياغته لتفسير حركة التاريخ إلاّ بوضعه في محله الذي وضعه فيه. فهو غني عن كل اقتباس حتى لو كان قد استقر في ذهنه تصورٌ ما عن الحركة الدورية للحضارات.

---

(١) المقدمة: ب ٣ ـ ف ٤٨ / ٢٩٩.

(٢) المقدمة: ب ٣ ـ ف ٤٨ / ٣٠١.

خاتمة الفصل - خلاصة ومسائل متفرقة:

١ - تحصّل أن ابن خلدون هو المؤسس لعلم التاريخ ودراسته وفق مناهج العلوم الطبيعية، وهو المؤسس لفلسفة التاريخ بمعناها الدقيق، وهو أول من ميز بشكل واضح بين التاريخ الكلي وبين التاريخ الخاص. فاستحق بذلك لقب «الاب الفلسفة التاريخ» دون منازع.

٢ - موضوع التاريخ هو العمران البشري، الذي يكتشف فيه ابن خلدون قوانين طبيعية يمكن تعميمها باطمئنان على المجتمعات المختلفة.

٣ - للعمران البشري قسمان رئيسان، هما: العمران البدوي، والعمران الحضري. وفي الأوّل تكون العصبية هي السمة الثابتة، والعصبية هي مصدر القدرة على المقاومة والمطالبة، فهي طامحة إلى التوسع، والملك غاية طبيعية لها.

٤ - تخضع الدولة بعد قيامها إلى قوانين طبيعية لايمكن إيقافها. وأول توابعها الترف، الذي يتمظهر بالتوسع في السعي وراء الحاجيّات والكماليات، والتوسع في الانفاق، وازدهار العلوم والصناعات، فيكون في أول الدولة قوة لها. غير أنه يفتح عليها في أدوارها اللاحقة أبواب الضعف، إذ هو كاسر للعصبية، مفسد لخلال الخير، مضيّع للجباية.

٥ - للدول أعمار، قد تزيد قليلا أو تقصر عن المدى الطبيعي لها، وهو ثلاثة أجيال، أي مئة وعشرون سنة؛ جيلٌ بانٍ، وجيلٌ مقلّد، وجيلٌ هادم، كما هو الحال في أجيال الحسب. وتمر الدولة خلال عمرها هذا بأطوار لاتعدو خمسة: البناء، والاستبداد، والفراغ والدعة، والقنوع والمسالمة، وأخيراً طور الاسراف والتبذير. وكل هذه أطوار طبيعية لاتتبدل.

٦ ـ الهرم نازل في الدولة لامحالة في جيلها الاخير وطورها الاخير، وله عوارض كلها طبيعية، فهو طبيعي إذن، لايمكن تلافيه. وإن محاولات التلافي والاصلاح بالتعويض عن بعض ما انهدم من عوامل قوة الدولة وتماسكها، إنّما هي محاولات لاتحقق أكثر من نجاحات محدودة قد تعطي الدولة دفعة قليلة، لكنها سرعان ما تعود تحت وطأة الهرم، الذي هو مرض مزمن لادواء له، والذي يسير بالدولة نحو الزوال والفناء.

٧ ـ يكون زوال الدولة إما بانتفاضة العصبيات الداخلية الناشطة من جديد، وإما بهجوم دولة جديدة تعيش مراحل قوتها الاولى. وهكذا تعود دورة الحضارة من جديد، بواسطة شعب آخر في البلد نفسه، أو أمة أُخرى في بلد آخر.

٨ ـ تسير الحضارة على مخطط مماثل لمخطط عمر الحيوان؛ نشأة، فنمو إلى ذروة القوة، ثم توقف، ثم انحدار نحو الهرم، وأخيراً فناء وزوال.

٩ ـ إذا كان ابن خلدون قد أفاد من مصادر اسلامية متعددة في تكوين معارفه في المنطق والفلسفة والتاريخ ومناهج العلوم الطبيعية، فإنه بلاشك قد اكتشف ميدان أبحاثه بنفسه، وانتخب منهجه الاستقرائي التجريبي لاول مرة في علوم الاجتماع والتاريخ، قاصداً اكتشاف القوانين الفاعلة في حركة المجتمع والتاريخ، مع تقديم التفسير الفلسفي المناسب لها. فكان ما أبدعه بنفسه هو الاصل في سائر نظرياته الفلسفية في التاريخ.

١٠ ـ إذا وجدنا توافقاً بين ابن خلدون وإخوان الصفا في الحلقة الاخيرة من البناء الفلسفي، والمتمثلة في النظرية الدورية للحضارات، فقد كنا قد وقفنا على الفوارق الجوهرية بين النظريتين، في الاساس الفكري، وفي البرهان العلمي. فبينما كانت دورة الحضارة عند إخوان الصفا قدراً تخطه قرانات النجوم، كانت عند ابن خلدون هي النتيجة الطبيعية التي يصير إليها الاجتماع البشري عبر السيرورة التاريخية المحكومة لقوانين طبيعية ثابتة، تلعب فيها البيئة دوراً مباشراً في توزيع العمران على المعمورة.

وأيضاً فإنّ الاختلاف المنهجي بين الاثنين كان الاساس للاختلاف في التصورات والنتائج كلها. فعندما كانت الدولة تصنف عند إخوان الصفا على أساس نظري مماثل لما هو معتمد في السياسة المدنية، إلى نمطين: «دولة أهل الخير» و«دولة أهل الشر» ليكون التاريخ هو دورات تتعاقب فيها دول الخير ودول الشر. فإنّ الامر عند ابن خلدون كان مختلفاً جداً. فالدول تقسم على أساس وجودها الواقعي وفعلها التاريخي إلى ثلاثه أنماط: دولة الخلافة، والملكية الدستورية، والملكية الاستبدادية. وهي جميعاً متماثلة في أساسها الأوّل، وهو قيامها على العصبية، ومتماثلة في أطوارها التي تجري عليها وفق قوانين طبيعية، مع أن دولة الخلافة هي الاكثر صلاحاً، كونها تحمل الناس على مصالحهم الدنيوية والاخروية معاً. تليها الملكية الدستورية القائمة على احترام القانون.

١١ ـ لوحظ على نظرية ابن خلدون أنها نظرية «جبرية» «تشاؤمية». ذلك لكونها تقرر الحتمية في التاريخ، ولا تدع للشخصية «البطل» دوراً في صناعته. فكل دور تمر به العصبية أو الدولة القائمة هو مهيّأ للانتقال إلى الدور اللاحق، صعوداً أو هبوطاً، انتقالا طبيعياً، في حتمية لا إمكان لمواجهتها أو إيقافها.

يقول غاستون بوتول: «لايظهر أنه يرى إمكان تحسين، ولا وجود تقدم. حتى إن رجيع الحيوية الذي ينبه إلى وجوده، مؤقت، لايلبث أن ينطفئ»[1]. وأيضاً فإنّ ابن خلدون «يبدو قليل الايمان بالشخصية، فالشخصية عنده تتوقف على البيئة والدولة. وإذا عدوت إعجابه بالمسلمين الاوائل، لاح أنه لايؤمن بوجود الابطال والعباقرة. وأما الحوادث التاريخية فإنّه يرى أنها تقع مسيّرة بعلل لاسلطان لشخصية الانسان عليها. وهكذا فإنّه لايتعلق بإرادة الملك أو ذكائه تأخير الدورة المقدّرة للاجيال الاربعة»[2].

---

(١) غاستون بوتول / ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية: ١١٧. وإلى نحو هذا يذهب: ويدجيري / المذاهب الكبرى في التاريخ: ١٣٥، وعلي الوردي / منطق ابن خلدون: ١٤٥، وحسين هنداوي / التاريخ والدولة مابين ابن خلدون وهيجل: ١١٨ ـ ١١٩.

(٢) غوستان بوتول (المصدر نفسه): ١١٨.

إزاء هذا التقييم تبرز ملاحظتان:

الاولى: أن إيمان ابن خلدون بالحتمية التاريخية، جاء نتيجة استقرائه تاريخ العديد من الدول والقبائل والأجيال، في أزمان متعاقبة، وليس لنظرة تشاؤمية مسبقة انطوى عليها كونه عاش في عصر الانحطاط، كما رأى بوتول وهو يمهّد لتقييمه المذكور[1].

من هنا فليس من الصواب مقارنته بمكيافللي الذي كان مثله «رجل دولة قليل الحظ في ما يخص إرضاء طموحه الشخصي في المناصب السياسية، وفي معاصرته دور انحطاط دولته» كما رأى بوتول أيضاً[2]. بل الصواب مقارنته بتوينبي، الذي سلك منهجه الاستقرائي على نطاق أوسع، فأجرى مسحاً موسعاً لتواريخ الامم الصغيرة والكبيره، فتوصل إلى نتائج مماثلة لتلك التي توصل إليها ابن خلدون. فلم يكن ابن خلدون تشاؤمياً بقدر ما كان واقعياً، وقد أدرك بوتول هذا في موضع آخر وهو يتخيل كأنّ ابن خلدون يقول في كل دقيقة: «إن ما أعبر عنه من سنن التاريخ يورث الغمّ، ولكن هذا هو شأن العالم»[3].

والثانية: أن ابن خلدون لم يلغ دور الشخصية بالكامل، إذ يظهر هذا الدور، في النظرية الخلدونية، لدى رئيس القبيل الذي يتمكن من استثمار عصبيته القوية في الاستيلاء على العصائب الاخرى، وصولا إلى المملكة. كما يظهر لدى رجل الدعوة الدينية من نبوّة أو دعوة حق حين يستثمر العصبية لتحقيق الظفر. فالبطل هو من يستطيع توظيف الظروف المهيّأة للانتقال إلى الدور اللاحق. وهذا إنما يظهر في طور التأسيس والبناء، لا في الاطوار الاخرى حيث تكون قد فُقدت عوامل البناء، وترسخت عوارض الهرم.

١٢ ـ ليس في نظرية ابن خلدون مجال للصدفة أو الحظ الاعمى في التاريخ. فلا

---

(١) غوستان بوتول (المصدر نفسه): ١١٧.

(٢) المصدر نفسه: ١١٨.

(٣) المصدر نفسه: ١١٤.

يحدث شيء في عالم الكائنات إلاّ عن أسباب كفيلة بحدوثه. «إن الحوادث في عالم الكائنات، سواء كانت من الذوات أو من الافعال البشرية أو الحيوانية، فلابد لها من أسباب متقدمة عليها، بها تقع في مستقر العادة، وعنها يتم كونها، وكل واحد من هذه الاسباب حادث أيضاً، فلابد له من أسباب أُخر»(١).

ولايقدح في سببية ابن خلدون رجوعه إلى المبدأ الاشعري: «مستقر العادة» الذي ينفي وجود ترابط ضروري بين العلل والمعلولات ليترك المجال رحيباً للخوارق، لأن ابن خلدون اقترب من علمنة هذا المبدأ حين ذهب إلى أن الله تعالى قد أجرى الامور على الاسباب، لا على الخوارق، حتى مع الانبياء الذين يمكن أن تجري أمورهم على الخوارق(٢).

ويكمل مبدأ السببية لديه عقيدته في الترابط بين الكائنات: «إننا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والاحكام، وربط الاسباب بالمسببات، واتصال الاكوان بالاكوان»(٣). أما عدم إدراك هذا الترابط فراجع إلى حدود إمكان الادراك العقلي. فالعقول إنما تدرك «الاسباب التي هي من طبيعة ظاهرة، ويقع في مداركها على نظام وترتيب»(٤).

فهناك إذن من الاسباب ما هو خفي عن نطاق إدراك العقل. فما يظن الناس أنه يحدث عن الحظ والبخت، إنما هو ما يحدث عن مثل تلك الاسباب الخفية، التي لايمكنهم إدراكها. «فكل ما يحصل بسبب خفي فهو الذي يعبَّر عنه بالبخت». من قبيل الامور النفسية، كالقصود والارادات، وهي أُمور نفسانية ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة يتلو بعضها بعضاً، وتلك التصورات هي أسباب قصد الفعل(٥).

---

(١) المقدمة: ب ٦ ـ ف ١٠ / ٤٥٨.

(٢) المقدمة: ب ٣ ـ ف ٦ / ١٥٩.

(٣) المقدمة: ب ١ ـ المقدمة السادسة / ٩٥.

(٤) المقدمة: ب ٦ ـ ف ١٠ / ٤٥٨.

(٥) المقدمة: ب ٦ ـ ف ١٠ / ٤٥٨.

ومن أمثلة ما يحصل بالاسباب الخفية: الظفر في الحرب، فهو مع أنه قائم على أسباب ظاهرة معروفة، إلاّ أنه يقوم أيضاً على أسباب خفية، كالحيل التي تتسبب في إلقاء الرعب في الخصم فتلحق به الهزيمة. وقد تبيّن «أن وقوع الغلب في الحرب غالباً عن أسباب خفية، غير ظاهرة»[١].

١٣ ـ إذا كان مكيافللي يعاود الظهور مقارنة بابن خلدون في ما يعطيه للحظ من دور كبير في الظفر، فإنّ الحظ عند مكيافللي يبقى مبهماً، وقد يختصر بالنسبة للبطل في ظهوره في الوقت المناسب. أما عند ابن خلدون فهو ما يحدث عن الاسباب الخفية، غير الظاهرة.

ويبقى الدور الذي يمنحه كل منهما للحرب واحداً من نقاط التوافق التي عولت عليها البحوث الموضوعة في المقارنة بينهما، إضافة إلى محاور أخرى، أهمها ما يعدّ توافقاً في المنهج، إذ كان مكيافللي أول اوربي يعرض عن الفلسفة المثالية، ويذهب إلى متابعة الواقع وأمثلة التاريخ، كما فعل ابن خلدون قبله بقرن وربع القرن، مع فارق العمق الفلسفي ومساحة البحث لصالح ابن خلدون[٢].

ومهما قيل في تعداد نقاط التلاقي أو التقارب بين الاثنين، إلاّ أن الفارق بينهما سيبقى شاسعاً، فقد كان قصد ابن خلدون هو تأسيس علم جديد في الاجتماع البشري، قائم على قواعد موضوعية وبراهين علمية، وقد حقق ذلك بنجاح كبير. أما قصد مكيافللي فقد تحدد في تقديم النصائح العملية للأمير، في كيف ينتصر، وكيف يحتفظ بالزعامة.

كما يبقى من أهم ما يميز بينهما هو نظرة كل منها إلى الاخلاق. فبينما جعل ابن

---

(١) المقدمة: ب ٣ ـ ف ٣٧ / ٢٧٧.

(٢) من الدراسات المقارنة بينهما: ابن خلدون ومكيافللي / عبدالله العروي، دار الساقي، سلسلة بحوث اجتماعية / ٢، ومحمد لطفي جمعة / تاريخ فلاسفة الاسلام: ٢٤١ - ٢٤٧.

خلدون «خلال الخير» هي المناسبة للسياسة، حتى إن اختفاء بعضها في الدولة يعد عنده علامة على بداية انقراضها وزوالها، كان مكيافللي على العكس من ذلك، يريد للأمير أن ينطوي على طبيعتي الأسد والثعلب؛ يفتك كالأسد، ويحتال كالثعلب. وأن لايخشى عار المعايب التي يصعب عليه بدونها الاحتفاظ بالملك، وإن كان من الافضل له أن يتظاهر بالزهد والخلال الحميدة[1]!

حتى «لقد أصبح مكيافللي في أذهان الناس مرادفاً للشيطان نفسه» على حد تعبير ماكس لرنر «وليس ابن خلدون كذلك»[2].

١٤ ـ عندما نلاحظ أن ابن خلدون قد قصر دراساته في حدود العالم الاسلامي، لتبرز أمامه ظاهرة الغزو وجذورها في العصبية، فقد تجد هذه الظاهرة ونتائجها ما يصلح أن يكون ميداناً لتطبيقاتها في ماوراء هذه الحدود. لقد لاحظ غوبينو أن أعظم الحوادث التاريخية في الغرب، في القرون الوسطى، هي عبارة عن مغازي الجرمان والاسكنديناف (النورمان). ولكنه ذهب في تفسيرها مذهباً مخالفاً يقوم على التصنيف العرقي وامتياز بعض العروق بخصائص كانت هي السبب في تفوقهم وانتصاراتهم، ولم يبصر ما أبصره ابن خلدون من «أن انتصارات الغزاة كانت نتيجة للمزايا الحربية التي كان قد أنماها معاشهم البسيط، المستقل، القاسي، فأتاح لهم أن يستفيدوا من انحطاط قوى الدول الجبارة التي قهروها»[3].

هكذا تظهر مرة أخرى مزية ابن خلدون في بحثه العلمي عن الجذور الموضوعية للظواهر التاريخية، فعلى الرغم من محورية العصبية لديه، وأنها ثمرة النسب، إلاّ أن النسب «العرق» يبقى أمر وهمياً، وإنّما فائدته في ما يحققه من لحمة واتحاد وتناصر، أما هو نفسه فلا يمنح أهله خصائص مهمة تميزهم عن غيرهم لتكون هي السبب في ما يحققون من انتصارات، ويحرزون من مجد.

---

(١) مكيافللي / الأمير: ١٤٢ ـ ١٤٣.

(٢) غاستون بوتول / ابن خلدون، فلسفة الاجتماعية: ١٤.

(٣) غاستون بوتول / ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية: ٦٣.

١٥ ـ نرى من المناسب البحث في إمكان توسيع نطاق مفهوم «العصبية» ليتجاوز أفق العلاقات القائمة في المجتمعات التي تناولها ابن خلدون في أبحاثه، إلى المجتمعات المعاصرة.

فإذا كانت العصبية تعني الالتحام والاتحاد والتناصر، القائم على رابطة ما، تخلقه وتغذيه، فسوف لاتبقى حكراً على نطاق النسب، أو الحلف والولاء. وقد رأينا أن ابن خلدون قد لاحظ أن الدين في دور قوته وهيمنته على نوازع النفوس يفعل من الالتحام والتناصر ما قد تعجز عنه العصبية لوحدها. وهذا يعني أن ثمرة النسب هذه «العصبية» قد تتحقق بالدعوة الدينية إذا كانت هذه الاخيرة قادرة على تحقيق تلك اللحمة وذلك الاتحاد والتناصر. أي تحقيق المَنَعة، والقدرة على المدافعة والمطالبة.

صحيح أن ابن خلدون لم يقل بذلك، وإنما جعل المَنَعة من خصوصيات عصبية النسب والحلف والولاء، وما ذلك إلاّ لأنّه لم يلاحظ في ذلك الواقع الاجتماعي غير ما قرره، فلم يلاحظ اختفاء عصبية النسب والحلف أمام عصبية الدين، بل كل الذي لاحظهُ هو أن الاولى قد ازدادت قوة بالثانية، وأن الثانية لم يكن لها أن تستغني عن الاولى، فرصد واقعاً ورسم معادلاته. وهذا هو الموافق لمنهجه: فليس من منهجه أن يقيم معادلاته على أساس الافتراض، ليفترض دعوة دينية قائمة في مجتمع نسي عصبية النسب والحلف. لكن ما كان في عصر ابن خلدون وما قبله يعد افتراضاً، هو في عصرنا واقع ملحوظ ومعيش. فإذا كانت العقيدة الدينية السماوية قادرة على أن تحقق اللحمة والتناصر، والقدرة على الحماية والمطالبة، في وقت تضعف فيه أو تختفي عصبية النسب والحلف، كما تحقق في الحروب الصليبية، مثلا، وفي التصدي الاسلامي لها، فإنّ هذا سار على كل عقيدة قادرة على أن تلف من حولها أنصاراً تزرع في نفوسهم تلك الروح.

وهذا ما تصنعه روح «المواطنة» في البلدان المعاصرة، التي انتظمت على أساس الانتماء للوطن بدلا من النسب.

وهو ما نلاحظه أيضاً في الاحزاب السياسية المعاصرة التي تتبنى غالباً عقيدةً ما، تستجمع عليها جماعة من الناس ينتظمون في مسالك هذه الاحزاب، لتحقق هذه العقيدة الجامعة، حتى لو كانت عقيدة بشخص القائد، القدر الاكبر من اللحمة والتناصر في ما بينهم، لاسيما حين يستحكم فيهم الشعور بوحدة المصير.

وما يمكن مشاهدته من هذه الآثار في التنظيمات الحزبية الحديثة لايقل عما يمكن مشاهدته في الجماعات القبلية المتلاحمة، فالحزب الواحد الذي لايشكل عدد أفراد عصابته إلاّ جزءاً يسيراً من أبناء الوطن الواحد، يتمكن بفضل تلك الآثار من التغلب على الجميع والاستيلاء والتحكم والقبض على مقاليد الامور في الوطن بأسره، ثم يبقى ممسكاً بذلك كله مادام قادراً على خلق وتجديد تلك الروح بين أفراده، مع عدم وجود المنافس القوي الذي يقوى على منازعته بما لديه من «عصبية الحزب». بل لاتنهض هذه العصبية الثانية إلاّ عندما يسري الهرم في جسد الاولى.

يؤيد هذا ما رآه بوتول من إمكان البحث «عن مماثلات ـ للعصبية ـ في الطرق الحديثة» لينتهي إلى إمكان القول بأن «فلسفة العصبية هي فلسفة التضامن» الذي يدل على تكاتف أفراد هيئة اجتماعية في سبيل الباعث المشترك[1].

ونستطيع التوسع إلى أكثر من ذلك، مضيّاً مع نظرية ابن خلدون في أن الغَلَب في الحرب لايكون إلاّ بالعصبية، لنرى أن نظرية ابن خلدون، وبحسب ما قررناه من توسيع في نطاق مفهوم العصبية، سارية أيضاً في كل الحروب القائمة بين الدول الحديثة والمعاصرة، إذ إن عمادها الأوّل هو ما تبثه كل دولة في نفوس مواطنيها من «عصبية» تخلق فيهم نزعة التناصر والمدافعة أو المطالبة، بحسب الغرض من تلك الحرب[2].

وهذه الولايات المتحدة الامريكية، على الرغم مما بلغته في التطبيقات الديمقراطية في مُجتمعها، إلاّ أنها لاتترك أن تضع نصب أعين جماهيرها عدواً ما، ولو افتراضياً في

---

(١) غاستون بوتول / ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية: ٨١

(٢) وهذا ما دعا البعض ـ كما تقدم ـ إلى تفسير العصبية بتضامن المحارب.

أول الامر، لكي تحافظ على لحمتها واتحادها وتأهبها الدائم للمدافعة والمطالبة. فلما تفكك الاتحاد السوفياتي وتلاشى حلف وارشو المناهض لها، عمدت على الفور إلى افتراض الاسلام والكونفوشيوسية عدوين جديدين لابد من الاستعداد الدائم لمواجهتهما، بل لابد من إقامة حالة الحرب ضدهما، حتى لو تطلب منها ذلك صناعة مبرراتها. فقامت الحرب على أفغانستان، ثم برز «محور الشر» نصب عينيها ممثلا بدول ثلاث: «العراق» المسلم، الذي شنت ضده حربها الثانية بمبررات اعترفت لاحقاً بأنها زائفة، و«إيران» المسلمة، و«كوريا الشمالية» الكونفوشيوسية. اللتان تواجهان ضغط تهديدها ووعيدها. وتتسع الدائرة إلى أوسع من ذلك، لتشمل سوريا، وماليزيا، المسلمتين، والصين الكونفوشيوسية، في أنماط مختلفة من المواجهة العدائية، قابلة للتصعيد في أي لحظة تراها الادارة الأمريكية مناسبة. وتبقى إسرائيل خندقاً أميركياً متقدماً في قلب العالم الاسلامي.

لنخلص من هذا كله إلى أن نظرية ابن خلدون تجد إمكاناً واسعاً لتطبيقاتها في عالمنا الحديث والمعاصر أيضاً، كما كانت في عالمه هو وما قبله. لنؤكد أن ابن خلدون عندما لم يمنح مفهوم «العصبية» هذا القدر من السعة فليس ذلك إلاّ لأن أنماط العلاقات الاجتماعية القائمة في عصره وما قبله لم تكن تعرف غير ذلك النوع من الروابط التي وفّاها حقها في البحث والتنظير.

١٦ ـ وأخيراً، فقد حقق ابن خلدون نجاحاً كبيراً في التوفيق بين الفكر الديني وبين المنهج العلمي، فلم تفارقه نزعته الايمانية، ولم يتخلّ عن منهجه في البراهين الطبيعية.

كان يعتقد دائماً أن الله قدر لسير المجتمع في التاريخ سنناً ثابتة، على منوال سنن الطبيعة. فكان يحيل دائماً إلى تركيز هذا الاعتقاد في خواتيم بحوثه، من خلال العطف على: «الترابط الكوني» و«سنة الله في عباده» و«سرّ الله تعالى وحكمته في اطّراد وجوده على ما قدّر فيه» و«لكل أجل كتاب» ونحو هذه القواعد والمفاهيم التي تضمنتها نصوص قرآنية تناولت التاريخ والنظر فيه.

غير أن ابن خلدون في هذا كله، لم يكن قد انطلق من تصور ديني مسبق ليبحث في حركة المجتمع والتاريخ عن تفسير له أو تبرير. بل كان على العكس من ذلك، باحثاً في المجتمع ومكوناته وعلاقاته، وما لهذه المكونات والعلاقات من شروط وخصائص، ملتزماً دائماً البراهين الطبيعية.

وليس ثمّه تناقض، فهو يجد أولا: أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) «إنما بعث ليعلمنا الشرائع، ولم يبعث لتعريف الطب أو غيره من العاديات»[1]. فقضايا المجتمع ووقائع التاريخ والظواهر التاريخية هي من الموارد المتروكة للعقل.

ويجد ثانياً: أن بحوثه قد أوصلته إلى قوانين طبيعية ثابتة في حركة المجتمع، تحقق الانسجام مع ما يقرره القرآن الكريم من سنن في حركة المجتمع والتاريخ.

إذن أدرك أن التعامل مع النص القرآني في ما هو متغير، مختلف عن التعامل مع نصوص الاحكام التشريعية، التي يكون دور العقل فيها دور الشارح والمفسّر. فأثبت ـ إلى حد ما ـ التصور القرآني للتاريخ بشكل عام، لا عن طريق الشروح اللغوية، وإنما عن طريق البراهين العلمية الموضوعية، ليخرج من ذلك بنظريات وسياقات علمية، وليس بنظريات ومقولات أيديولوجية، تفرض نفسها على المتغيرات بحثاً عما يبررها.

فلم يكن خطابه تبريرياً قط، كما وصفه بعض الباحثين بأنه «كان يخشى على الايمان في العقليمانية العربية الاسلامية». و«كان يرجّح في داخلها ما هو يميني ومصلحي، قائم ومؤسّس، نصّي وحرفي»[2].

لقد أطلق ابن خلدون العقل في كل ما هو محسوس، وجعل نتائجه يقينية، ولم يمنعه إيمانه بالدين وأثره الايجابي في الحياة الدنيا وتفرده بقصد المصالح الاخروية،

---

(١) المقدمة: ب ٦ ـ ف ١٩ / ٤٩٤.

(٢) الفلسفة العلمية عند ابن خلدون وابن الازرق: ١٦٦، إشراف الدكتور علي زيعور، مؤسسة عز الدين، ط ١، ١٤١٣ هـ ، ١٩٩٣ م.

مـن تقرير ما هو منطقي مما تثبته الحواس. فهو يرد على من يشترط الاحتكام للدين من أجـل إقامة العدل ورفع التنازع بين الناس، بأن ذلك ممكن مع عدم وجود الدين، عندما تـتم «معـرفة كـل واحـد بتحـريم الظلـم عليه بحكم العقل. فادعاؤهم ارتفاع التنازع إنّما يكـون بوجـود الشرع هنا، ونصـب إمام هناك، غير صـحيح. بل كما يكون بنصب الامام، يكون بوجود الرؤساء أهل الشوكة، أو بامتناع الناس عن التنازع والتظالـم»[1].

لقـد نجـح ابـن خلـدون فـي منهجه هذا في التوفيق بين العقل والنقل، كما نجح في انقـاذ العقـل مـن ميدان الـبحث غير المجدي في ماوراء الطبيعة عند الفلاسفة، ليجد له المجـال الـرحب في ميدان الطبيعة. أي أنه نجح في تحقيق ما لـم يحققه أحد قبله، سواء فـي الشـرق أو فـي الغـرب، فـي إنـزال الفلسـفة مـن فضـاء العقـول الفلكـية، إلـى ميدان الاجـتماع الانسـاني، مـن عـالـم المـثال إلـى عـالـم الواقـع. وأثبت في الوقت نفسه جدارة المفكر الاسلامي النزعة في اعتماد مناهج العلوم الطبيعية في دراسة المجتمع، والتمسك بالعقل والمنطق في سائر الخطوات والبراهين.

---

(١) المقدمة: ب ٣ ـ ف ٢٦ / ١٦٢.

الفصل الرابع

مالك بن نبي (١٣٢٢ - ١٣٩٢ هـ) (١٩٠٥ - ١٩٧٣م)

جدلية العلاقة بين مكونات الحضارة

المدخل: مالك بن نبي(*) - تكوينه الروحي والفكري

فيلسوف المغرب العربي الثاني بعد ابن خلدون، وضع في فلسفة الحضارة نظرية جديدة أمضى عمره في شرحها وتطويرها، فخصص لها سائر مؤلفاته، وسائر محاضراته في فرنسا والقاهرة والجزائر وعواصم عربية أخرى، فكان أبرز مفكر مسلم عني بالفكر الفلسفي الاجتماعي منذ ابن خلدون.

ابتدأ تكوينه الروحي والفكري في أجواء حركة الاصلاح الجزائرية التي عاصر بداياتها، واستمع إلى خطاباتها وتثقف على أدبياتها، وتلقى الكثير من الدروس في مساجدها، ثم عاشها عملياً في أوساط الشبيبة المتحمسة للاصلاح الديني وللتحرر من الاستعمار في آن واحد. فاجتمع في أفكاره البعدان: الاصلاحي والثوري معاً.

(*) مالك بن عمر بن الخضر بن مصطفى بن نبي، ولد بمدينة قسنطينة الجزائرية في ذي القعدة من سنة ١٣٢٢، وقيل ١٣٢٣ هـ ، يناير ١٩٠٥ أو ١٩٠٦ م. أكمل دراسته الثانوية بالجزائر، وزاول أعمالا بسيطة، وكان في طليعة الشباب الجزائري الناشط في أجواء الحركة الاصلاحية حديثة العهد في بلده. وهناك كان لقاؤه الأول برائد هذه الحركة، عبد الحميد بن باديس، سنة ١٩٢٨م. سافر إلى باريس سفرته الثانية عام ١٩٣٠م لمواصلة الدراسة، وتخرج في معهد الهندسة مهندساً كهربائياً. كان همه الاجتماعي شغله الشاغل، شارك مع مجموعة من الطلبة والمثقفين في «نادي المؤتمر الجزائري الاسلامي» و«جمعية الوحدة العربية» وفي أجوائها أتيح له أن يقابل الزعيم الهندي المهاتما غاندي في عام ١٩٣٢ م. وفي باريس أصدر معظم مؤلفاته بالفرنسية، ثم انتقل إلى القاهرة واستقر فيها بين سنتي ١٩٥٦ و١٩٦٣ م، اختير عضواً في مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة. ثم عاد إلى الجزائر بعد التحرير وتولى إدارة التعليم العالي بوزارة الثقافة سنة ١٩٦٤ ثم استقال من وظيفته متفرغاً لأعماله الفكرية، حتى وافاه الأجل في ١٣٩٣ هـ ، ١٩٧٣ م. [مالك بن نبي / مذكرات شاهد للقرن، د. أسعد السحمراني / مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً، د. عمر بن قينة / شاهد القرن مالك بن نبي، الأعلام ٥: ٢٦٦، موسوعة أعلام العرب ١: ٤٣٢ - ٤٣٣].

في الشرق، وفي العالم الاسلامي أولا، وجد الروح التي ألهبت فيه الحماس، وأوقدت في ذهنه الفكرة. تلك الروح التي بعثها رواد النهضة الحديثة؛ بدءاً بجمال الدين الافغاني.

رأى ابن نبي أن حضور العالم الاسلامي على مسرح التاريخ الحديث يبتدئ بالفعل في عام ١٨٥٨م «منذ معركة السيباي في الهند، التي حركت الوعي في العالم الاسلامي، عندما حركت الوعي في روح طاهر نقي، هو روح جمال الدين الأفغاني»[١]. فمن هناك كانت «نهضتنا البعيدة، حينما نهضنا على صوت زعمائنا الأقدمين؛ كجمال الدين، ومحمد عبده، والشيخ رشيد رضا»[٢].

وبالاضافة إلى الدور الذي لعبه جمال الدين، حيث «كان باعثاً ـ غير منازَع ـ للحركة الاسلامية الحديثة»[٣] في العالم الإسلامي، فإنّه فتح الافق الجديد الذي ترك أثره الكبير في فكر ابن نبي، ذلك كونه «أول من جرؤ منذ قرن على التحدث على (الوظيفة الاجتماعية للأنبياء) في عالم ساقط، هو عالم ما بعد الموحدين»[٤].

ومن المنطلق ذاته الذي انطلق منه الأفغاني، وهو قوله تعالى: (إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ)[٥] ينطلق الشيخ محمد عبده، لتصبح هذه الآية «شعار تلك المدرسة» وهي تكشف عن «أن نفس الفرد هي العنصر الجوهري في كل مشكلة اجتماعية»[٦]. هذه الآية نفسها التي كانت أيضاً شعار الحركة الإصلاحية في الجزائر

---

(١) مالك بن نبي/ تأملات: ١٦٥-١٦٦، دار الفكر المعاصر، بيروت ـ دار الفكر، دمشق، ط ٥، ١٤١٢هـ، ١٩٩١م.
وفكرة كمنولث إسلامي: ٢٦، دار الفكر، ط٢، ١٤١٠ هـ، ١٩٩٠ م.

(٢) تأملات: ١٦٤.

(٣) مالك بن نبي / وجهة العالم الإسلامي: ٤٤، دار الفكر، تصوير ١٩٨٦، عن ط ـ ١٩٨١ م.

(٤) وجهة العالم الإسلامي: ٤٤.

(٥) سورة الرعد: ١٣ / ١١.

(٦) وجهة العالم الإسلامي: ٤٤، وينظر: شروط النهضة: ٢٧، دار الفكر، ط ١٩٩٣، عن ط ٤، ١٩٨٧ م.

بقيادة عبد الحميد بن باديس[1]، سوف تشكل جوهر أفكار ابن نبي وهو يعالج المشكلة الاجتماعية، مشكلة الحضارة.

وشخصيات لامعة أخرى على طريق هذه النهضة تركت أثرها، فكرياً وروحياً، في ابن نبي، في مقدمتها عبد الرحمن الكواكبي[2]، ومحمد إقبال، ذلك الرجل «الوحيد الذي استطاع تبليغ القيم الإسلامية إلى لغات الثقافة العصرية في العالم، كما يرى ألدوس هكسلي في كتابه (الفلسفة الخالدة)»[3].

كما كان يرى في الحركة الوهابية وهي تقارع التقاليد التي ألصقت بالإسلام، والتي تمثل في نظره: «كلمة السر في السياسة الاستعمارية»[4]، أي عندما كانت الوهابية «فكرة مجردة»[5] كان يرى فيها «الفكرة الإسلامية الوحيدة التي تصلح بما فيها من طاقة متحركة لتحرير العالم الإسلامي المنهار»[6].

بالاضافة إلى هذا الرصيد كان هناك رصيد آخر استمد منه ابن نبي في تكوينه الروحي والفكري، ذلك هو النداءات القادمة من الهند؛ من شاعرها الكبير طاغور، الذي كان له في ابن نبي تأثيراً مميزاً، يصفه بقوله: «كان انحرافي نحو شاعرها الكبير ـ طاغور ـ مظهراً من مظاهر التحرر في نفسي ... لقد حررتني ـ نداءاته ـ من عبودية ذات وقع، أثقلت أو ما تزال تثقل غالباً فكر المثقفين العرب تجاه عبقرية أوربا وثقافتها ... إنّما هذا الشاعر حررني من إفريقيتي بعض الشيء، وأطلق ذهني من قيود الاستعمار»[7].

أما المهاتما غاندي، فلعله كان الأكبر أثراً في دعوة ابن نبي المكثفة لفكرة «الثقافة

---

(١) وجهة العالم الإسلامي: ٥١.

(٢) مذكرات شاهد للقرن: ٤٠، ٨٧، ١٠٥.

(٣) مالك بن نبي/ في مهب المعركة: ١٨٧، دار الفكر، ط ٤، ١٤١١ هـ ، ١٩٩١م. وينظر أيضاً: وجهة العالم الإسلامي: ١٦٠.

(٤) وجهة العالم الإسلامي: ٤٤، ٥٠.

(٥) وجهة العالم الإسلامي: ١٠٢.

(٦) مذكرات مشاهد للقرن: ٣٠٦، وينظر أيضاً: ميلاد مجتمع: ٣٤.

(٧) مذكرات شاهد للقرن: ٩١.

العالمية» وعالم يسوده السلام والحوار، إذ كان «داعية اللاعنف» و«كان يتقمص إلى درجة بليغة الضمير الإنساني في القرن العشرين بل كان في نظر ابن نبي «يستطيع إنقاذ وحدة الإنسانية الادبية في أخطر لحظة من تاريخها»[١].

وفي الهند فيلسوف آخر، كان ظهوره في هذه الفكرة بارزاً عند ابن نبي، ذلك هو فيفيكانندا[٢]، الداعي إلى «قداسة الإنسان». هذا المذهب الذي تبناه طاغور فيما بعد وخصص حياته للدفاع عنه والتبشير به[٣].

وفي ماوراء هذين الاطارين؛ الإسلامي والهندي، في الاطار الغربي الاوربي، لايتردد ابن نبي وهو يتحدث عن «الوحدة المسيحية للشبان الباريسيين» التي انتمى إلى عضويتها بعد وصوله إلى باريس مباشرة، لايتردد أن يصفها بأنها: «المكان الذي تكامل فيه تكويني الروحي»، مؤكداً بقوله: «إن ضميري تفتح فيه إلى كل المشكلات التي شغلت حياتي حتى هذه الساعة» أي بعد أربعين عاماً من ذلك التاريخ. وأكثر من ذلك يشعر وكأن الريح التي دفعته إلى باريس آنذاك، إنما كانت تدفعه إلى ذلك المكان بالذات[٤].

لقد كانت المرحلة التي عاشها مالك بن نبي إذن هي مرحلة إرهاصات النهضة

---

(١) مالك بن نبي/ في مهب المعركة: ١٦٩، وينظر فيه أيضاً: ١٦٠ - ١٦٨، ١٧٢ - ١٧٥.

(٢) المجدد الروحي للهندوسية، اسمه الحقيقي نارندرا نات دتا Narendra Nat Datta، ولد بالهند سنة١٨٦٣ م، انظم مبكراً إلى حركة الاصلاح الحرة Brahmo Samaj - أي جمعية الله - التي ضمت نخبة من المثقفين منهم طاغور، ثم التحق بالزعيم الروحي للهندوسية راماكرشنا فحظي بثقه المطلقة وخلفه في الزعامة الروحية سنة ١٨٨٦ م. فتزعم الدعوة إلى التجديد والاصلاح في الاوضاع الاجتماعية والقضاء على التمييز الطائفي، مركزاً على أهمية الروحانية الهندية والتقدم المادي للغرب، فكلاهما في نظره بحاجة إلى الآخر. نشر دعوته في اليابان وأمريكا واوربا في جولات واسعة ومتعددة. مثل الهند في برلمان الاديان المنعقد في شيكاغو عام ١٨٩٣ م، ومؤتمر تاريخ الأديان بباريس سنة ١٩٠٠ م، توفي سنة ١٩٠٢ م عن عمر ٣٩ عاماً، وتواصلت رسالته في العديد من المؤسسات التي أسسها في الهند وأمريكا. [ديمتري افييرينوس / الهند موطن الروح].

(٣) في مهب المعركة: ١٧٢.

(٤) مذكرات شاهد للقرن: ٢١١، ينظر أيضاً: في مهب المعركة: ١٦٢، ١٧٢، ١٧٥.

الإسلامية والآسيوية، بمشكلاتها الواقعية، وبما حملته من قوة روحية دافعة، كانت المحفز الذي بعث فيه هذه الروح، وأخذ به نحو الاهتمام الجاد بمعالجة مشكلاتها والبحث عن السبل الكفيلة بالنهوض بها وتقدمها، هذه القضايا التي سيبحث عنها في ميادين الفلسفة، وعلم الاجتماع، والتاريخ، وقد وجد نفسه بالفعل منهمكاً في هذه الحقول الثلاثة منذ كان طالباً بباريس أكثر من انهماكه بمواد دراسته[١].

ولما كان جوهر أفكاره يدور حول «مشكلات التغيير النفسي والاجتماعي الأساسية»[٢] فقد وجد في التاريخ مادة التغيير الاجتماعي وحركته، فصب جهده على اكتشاف عناصر هذه الحركة وقوانينها، مستفيداً من مرجعيته الفكرية الإسلامية واطلاعه على التاريخ الإسلامي، والفلسفة الإسلامية، لاسيما مقدمة ابن خلدون، وما أضافه إلى ذلك من إلمام بأحوال المجتمعات المعاصرة لبعض مراحل التاريخ الإسلامي خلال رحلات المسعودي وابن بطوطة وأبي الفداء[٣].

لم يُعن بالتاريخ كتتابع أحداث إلاّ من أجل اكتشاف هذه القوانين، والشروط المحيطة بها. فلم يكن مؤرخاً كالمسعودي ومسكويه وابن خلدون وأرنولد توينبي، لكنه كان فيلسوفاً يستمد من حركة التاريخ مادة أفكاره، كما كان هيجل وماركس واشبنجلر، وكما كان ابن خلدون وتوينبي في بعدهما الفلسفي.

دفعه اهتمامه هذا إلى إلمام واسع بالنتاج الفكري الاوربي في الفلسفة، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، وفلسفة التاريخ، فهو يستعرض نماذج من خلاصات هذه الأفكار إما ليؤسس عليها، أولينقدها، أو ليستدل بها تعزيزاً لوجهة نظره التي توصل إليها من خلال جهده التحليلي للمشكلات الاجتماعية. فحظرت في أثناء دراساته

---

(١) مذكرات شاهد للقرن: ٢٣٦.

(٢) مذكرات شاهد للقرن: ٢٧٦.

(٣) في مهب المعركة: ٣٣، ١٨١.

أسماء كبيرة وكثيرة، لفلاسفة وعلماء نفس واجتماع، ومؤرخين، ومن أبرز هذه الاسماء وأهمها حظوراً لديه[1]:

آرنست رينان[2]، أرنولد توينبي[3]، اشبنجلر[4]، بافلوف[5]، بلزاك[6]، بيرديشيه[7]، جان جاك روسو[8]، جوبينو[9]، جيزو[10]، دارون[11]، رالف لنتون[12]، روزنبرج[13]، غوستاف جيكيه[14]، ماركس[15]، هرمان دي كسرلنج (في كتابه: البحث التحليلي لاوربا)[16]، هيجل[17]، وهيدفلد (الطبيب النفسي)[18]. وآخرون.

هذه صورة إجمالية عن دوافع مالك بن نبي في فلسفة التاريخ، وعن مصادره الاساسية التي كونت توجهاته الفكرية، أو التي استعان بها في صياغاته النظرية، في المادة الواسعة التي قدمها في فلسفة الحضارة، والتي نتناولها في المباحث الآتية.

---

(١) نضعها بحسب الترتيب الألف بائي.

(٢) المسلم في عالم الاقتصاد: ٩٨، دار الفكر، ط ١٩٨٦، تصوير عن ط ٣، ١٩٨٧ م.

(٣) ميلاد مجتمع: ٢٠، ٢٣، ٢٤، ٢٦، ٢٨، شروط النهضة: ٧١، ٧٢، ٧٩، تأملات: ١٧٧، ٢٠١، ومواضع أخرى في مؤلفات أخرى.

(٤) شروط النهضة: ٦٤، ٧١، ٧٣.

(٥) الصراع الفكري في البلاد المستعمرة: ٥٠، ٧٠، ١١٨، ١٢٧، فكرة كمنويلث اسلامي:٥٦.

(٦) مذكرات شاهد للقرن: ٢٤٤، ٢٧٢، ٣٧٦، شروط النهضة: ١١٠.

(٧) وجهة العالم الإسلامي: ٢٢.

(٨) تأملات: ٦٩، القضايا الكبرى: ١٣٧، دار الفكر، ١٤٢٣ هـ ، ٢٠٠٢ م.

(٩) وجهة العالم الإسلامي: ٧٤.

(١٠) ميلاد مجتمع: ٢٦، ٦١، ٧٥، شروط النهضة: ٦٩، ٧١، تأملات: ٦٩، ٧٠، القضايا الكبرى: ١٣٨.

(١١) وجهة العالم الإسلامي: ٧٤، مشكلة الثقافة: ٤٦، ١٢٤.

(١٢) مشكلة الثقافة: ٣٠.

(١٣) وجهة العالم الإسلامي: ٧٤، شروط النهضة: ٧١.

(١٤) وجهة العالم الإسلامي: ١٦٠.

(١٥) شروط النهضة: ٦٠، ٧٠، ٧٢، ٨٠، ٨٨، ١١٧، تأملات: ٥١، في مهب المعركة: ١٧٧، ٢٠١.

(١٦) شروط النهضة: ٦١ ـ ٦٣، ٦٥، ٦٨، ٧١ ـ ٧٣، ٧٨.

(١٧) ميلاد مجتمع: ٢١، ٢٨، مشكلة الافكار في العالم الإسلامي: ٧٦، دار الفكر، ١٤٢٣ هـ ، ٢٠٠٢ م.

(١٨) ميلاد مجتمع: ٧١، ٧٢، ٧٤.

المبحث الأول

مفاهيم جوهرية في فلسفة الحضارة

عند ابن نبي

أربعة مفاهيم تتوحد في مابينها في فكر ابن نبي، لتشكل في توحدها الاطار العام لنظريته الفلسفية في التاريخ:

١ ـ مفهوم التاريخ:

رأى ابن نبي ما يراه فلاسفة التاريخ من فارق بين النظرة إلى التاريخ باعتباره مجرد «حوادث تتعاقب، دون ما ربط جدلي بينها»، وبين النظرة إليه باعتباره «سيراً مطّرداً، تترتب فيه الحوادث ترتيباً منطقياً، كما تترتب عن الأسباب مسبَباتها»[١].

وعندما تقدم لنا هاتان النظرتان تعريفين متباينين للتاريخ، فإنّ كل من هذين التعريفين سينتج لنا نمطاً معيناً من التصور للعوامل المؤثرة في الاحداث أو الصانعة لها. وعندما ينعكس هذا التصور على السلوك إزاء هذه العوامل، فإن كل من التعريفين سيدخل في النتيجة في تكوين الصورة النهائية لتاريخ أي أمة أو شعب، في أي مرحلة من مراحله التاريخية.

فالنظرة الاولى تدفعنا للاهتمام بالتاريخ على أنه «تسجيل ما يطرؤ من حوادث ...

---

(١) مالك بن نبي / تأملات: ١٣٠.

على أنه حكم القضاء والقدر». لأن مثل هذه النظرة لا تتوفر على فكرة النظر في «أسباب» واقعية، تاريخية، تكمن وراء الحوادث. وعندما نجهل أسباب الحوادث، نجهل نتائجها أيضاً، فتبدو هذه الحوادث قضاءً وقدراً «لا يد للإنسان فيه، ولا يسعه أمامه سوى الاذعان ومسايرة الظروف»[1].

وعلى العكس من ذلك فإنّ النظرة الثانية تجعلنا نحدد مسؤولياتنا إزاء الأحداث، «فبقدر ما ندرك من أسبابها، ونقيسها بالمقياس الصحيح، نرى فيها منبهات لإرادتنا، وموجهات لنشاطنا»[2].

ونتيجة ذلك فإننا بقدر ما نكتشف من أسرار حوادث التاريخ «نسيطر عليها، بدلا من أن تسيطر علينا»، أي أن الإنسان يكون قادراً على توجيه الأحداث والتحكم بوجهة التاريخ، بدلا من أن توجهه الاحداث وتسوقه إلى «قدر» ليس له فيه يد ولا قدرة على التغيير.

ذلك أن ابن نبي يرى ـ كما سيتضح أكثر لاحقاً ـ أن التاريخ بالدرجة الأولى هو من صنع الإنسان نفسه، فلا هو «قدر محتوم» تخطه «المشيئة»، ولا هو «قدر أعمى» تخطه «الحتمية التاريخية». فهو يقدّم رؤية أكثر تفاؤلا حين يضع بين يدي الإنسان مفاتح التغيير، بل مفاتح المصير، وذلك حين نعلم «أن الأسباب التاريخية كلها تصدر عن سلوكنا، وتنبع من أنفسنا، من مواقفنا حيال الأشياء» أي «من إرادتنا في تغيير الأشياء تغييراً يحدد بالضبط وظيفتنا الاجتماعية»[3].

والقرآن الكريم يمدّنا بهذا التصور، كما رأى ابن نبي في قوله تعالى: (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ)[4]. فالمعروف والمنكر في أشمل معانيهما، أي عندما يتسعان لكل مفردة من مفردات الوظائف الفردية

---

(١) مالك بن نبي / تأملات: ١٣٠.

(٢) مالك بن نبي / تأملات: ١٣٠.

(٣) مالك بن نبي، تأملات: ١٣٠.

(٤) سورة آل عمران: ٣ / ١١٠.

والاجتماعية، فإنهما «يكوّنان جوهر الأحداث التي تواجهنا يومياً، كما يكوّنان لب التاريخ»[١]. فليس التاريخ في حقيقته سوى تجسيد لإرادة الإنسان وسلوكه، إنّه «قائمة إحصائية لنبضات القلب، وحركات اليد، ومواهب العقل»[٢].

ثلاثة أبعاد للتاريخ: يرى ابن نبي إمكان تناول التاريخ من زوايا ثلاث، تعطي كلٌ منها التاريخ بعداً خاصاً له مزاياه وقوانينه الخاصة:

البعد الأول: بعد نفسي؛ بالقياس إلى الفرد، وفيه تكون دراسة التاريخ «دراسة للانسان من حيث كونه عاملا نفسياً زمنياً في بناء حضارة».

والبعد الثاني: بعد اجتماعي؛ عندما يُنظَر إلى الحضارة على أنها مظهر من مظاهر الحياة والفكر الجماعي، ومن هذه الزاوية يكون التاريخ «دراسة لشرائط نمو مجتمع معين، لايقوم نموّه على خصائص الجنس، أو عوامل السياسة، بقدر ما يخضع لخصائصه الاخلاقية والجمالية والصناعية المتوفرة في رقعة تلك الحضارة».

والبعد الثالث: بعد كوني، أو ميتافيزقي؛ عندما نرى أن تطور المجتمع «مجال الدراسة» مشروط ببعض الصلات الضرورية مع بقية المجموعة الانسانية. أي عندما نكتشف أن هناك أسباباً خارج محيط الجمتمع، أي غير منظورة، دخلت في تكوين الحدث التاريخي فيه، فمن هذا الجانب «يصبح التاريخ ضرباً من الميتافيزيقيا، إذ إن مجاله يمتد إلى ماوراء السببية التاريخية لكي يلم بالظواهر في غايتها». هذا الجانب «يضم الأسباب التي لاتدخل ضمن ما أطلق عليه توينبي (مجال الدراسة) لحضارة ما»[٣].

فالعوامل الداخلة في تكوين مجتمع ما وفي تاريخه، لاتنحصر بالضرورة في إطار

---

(١) مالك بن نبي / تأملات: ١٣٠.

(٢) مالك بن نبي / تأملات: ٣٩.

(٣) مالك بن نبي / وجهة العالم الإسلامي: ٢١.

المجتمع ذاته، سواء قام تكوينه على أساس «التحدي والاستجابة»، أو على أساس «الديالكتيك». فثمة عوامل أخرى بعيدة المصدر قد تكون هي التي طبعت هذا المجتمع بطابعها ووضعته في مساره التاريخي.

فعندما يدرس المؤرخون أسباب انهيار الامبراطورية الرومانية، مثلا، فهم يبحثون عن تلك الأسباب في نطاق ينطبق على رقعة تلك الامبراطورية من ناحية، وعلى السهول الشمالية التي تدفقت منها القبائل الجرمانية في ما عرف بـ«هجرة الشعوب» من ناحية أخرى.

لكن دائرة البحث أوسع من ذلك: فقد تكون لهذه الاسباب التي ظهرت في هذه الحدود الجغرافية جذور بعيدة في مكان آخر، لايمكن دون التعرف عليها تقديم التفسير التاريخي الصحيح لما حدث، وبهذا نكون أمام عملية متسلسلة في عناصر تكوينها توجد خارج حدود مجال الدراسة.

ففي هذا المثال نفسه، يقول ابن نبي: نجد أن هجرة الشعوب التي اكتسحت الامبراطورية الرومانية لم تتولد في النطاق الامبراطوري، أو في النطاق الجرماني، بل تولدت في شمال آسيا، بانقضاض الشعوب الهونية على القبائل الجرمانية القاطنة على حدود روسيا، فانقض هؤلاء على القوط، فجلا القوط وزحفوا على روما.

فإذا أضفنا إلى ذلك أن سقوط أُسرة الهان في الصين في فجر القرن الثالث هو الذي حرك قبائل الهون، وأن قبيلة المغول هي التي حولت هجرة الشعوب الهونية نحو الغرب، أدركنا بذلك أن الأسباب الرئيسية التي حتّمت نهاية الامبراطورية الرومانية إنّما تكمن وراء «مجال الدراسة» الذي يقدم عادة تفسير أحداث التاريخ.

وهكذا نرى أيضاً أن تأثير رد الفعل الذي حدث في سفح سور الصين قد استغرق قرنين من الزمن قبل أن يصل إلى حدود الامبراطورية الرومانية. لنخلص من ذلك كله إلى أنه هناك «خلف الأسباب القريبة، أسباب بعيدة تخلع على تفسير التاريخ طابعاً ميتافيزقياً، أو كونياً»[1].

---

(١) مالك بن نبي / وجهة العالم الإسلامي: ٢٢ ـ ٢٣.

هذا الطابع الميتافيزيقي أتى إذن من تعذر اكتشاف الكثير من هذه الأسباب. وهذا الطابع نفسه قد يظهر أحياناً على نحو يشبه فكرة «الصدفة» عند بعض فلاسفة التاريخ، لكن ابن نبي لا يمنحه طابع الصدفة، وإنّما الطابع الكوني الذي يعود به إلى صلات ضرورية مع بقية المجتمعات الانسانية، في علاقة تأثير وتأثر قد يتعذر الكشف عن أجزائها.

فلماذا اتجهت بعض الحوادث التاريخية وجهتها الخاصة لترسم تاريخ الشعوب والامم بنحو معين، فيما كان بالامكان أن تتجه وجهة أخرى، تتبعها سيرورة تاريخية أخرى لا تشبه الأولى؟

ما هي الأسباب الكامنة وراء تحديد أحد الممكنات مع وجود إمكانات أخرى ربما تكون أقرب إلى الوقوع في حينها؟

لقد وجد ابن نبي من أمثله التاريخ في هذا المجال ما دعاه إلى تأكيد البعد الميتافيزيقي، عندما وجد أن هناك «بعض الأحداث التاريخية تتجاوز نطاق التفسير العقلي البسيط ... بل يبدو أنها متصلة بنظام غير عقلي»[1].

فالعناصر العقلية المتصلة بتيمور لنك، مثلا، وبصفاته الشخصية، لا تعطينا تفسيراً كافياً لما قام به. فقد كان بإمكانه أن يغزو الصين، وهي من مخلفات جده جنكيزخان، وله في ذلك دواع عديدة، منها: الحق الملكي، والطموح، وسهولة الغلب دون مغرم، والعاطفة الدينية. أي جميع العوامل الانسانية التي تقوم عليها سياسة معينة أو حملة حربية. لكن تيمورلنك ترك الصين وتوجه صوب كفة أخرى، فحارب الـ Horde d'or التي كانت في طريقها إلى غزو أوربا بقيادة طغطاميتش. وحارب الدولة العثمانية التي جهزت جيشاً قوامه خمسمئة ألف لغزو فينا.

الأمر الذي يدفعنا إلى أن نتساءل عن الأسباب التي لعبت هنا دوراً تسبب في رجحان ميزان التاريخ على هذه الصورة.

---

(١) مالك بن نبي / وجهة العالم الإسلامي: ١٦١.

إن البحث في أسباب الرجحان هذا لايكشف عن شيء، بل سيضطرنا إلى أن نعطيها طابعاً ميتافيزيقياً عندما تكون أسبابها الكافية مجهولة بالمرة.

فإلى هنا قد يتوقف جهد المؤرخ فينسب هذه الظاهرة إما إلى «المشيئة» إذا كان لاهوتيا، أو إلى «الصدفة» إذا كان علمانياً.

أما ابن نبي فيوجّه البحث وجهة أُخرى، تمكنه من اكتشاف البعد الآخر في التاريخ، ويضفي على ميتافيزيقيته نفسها طابعاً علمياً ومنطقياً.

فيسلك في البحث الاتجاه الذي يقرأ الأحداث ـ هذه المرة ـ بالنظر إلى غاياتها التي انتهت إليها، ليدرك أسرارها الخفية.

وعلى هذا الأساس يُعيد قراءة هذه الظاهرة على النحو الآتي:

ماذا يمكن أن يحدث لو أُتيح لطغطاميتش أن يحتل موسكو ثم وارسو؟ ولو اتيح في الوقت نفسه لبايزيد ـ القائد العثماني ـ أن يحتل فينا ثم برلين؟

لو حدث هذا لأذعنت أوربا حتماً لصولجان الإسلام.

لكن ما الذي يفيده هذا في لغة التاريخ بالنظر إلى واقع الحضارة الإسلامية آنذاك؟

لقد كانت الحضارة الإسلامية آنذاك في دور تراجعها وانحسارها، بينما كانت أوربا تتطلع إلى إرهاصات فجرها الجديد. كانت الأولى نهاية نظام دارس، وكانت الثانية بدايه نظام جديد.

فلو أن تيمورلنك قد اتبع خياراته الواضحة، وبقيت الطريق مفتوحة لبايزيد وطغطاميتش لاجتياح أوربا، لتنصهر أوربا في سلطان الدولة الإسلامية التي كانت في طريقها نحو الأفول، إذن «لما استطاع شيء أن يحول دون نهاية الحضارة الإنسانية»[1].

---

(١) مالك بن نبي / وجهة العالم الإسلامي: ٦٢.

ومن هذا البحث في النتائج والغايات يتوصل ابن نبي إلى تفسير ما أسماه إقبال: «خطة للمجموع» تكشف عن اتجاه التاريخ. فمثل هذه الأسرار تكشف عن وجود «خطة عامة» تنتظم حركة التاريخ وصيرورته. «وعلى أساس هذه الخطة العامة للانسانية ولحضاراتها، ندرك المعنى الكامل، أو المغزى الميتافيزيقي للأحداث»[1].

وعلى هذا الأساس فقط نستطيع أن ندرك لماذا حال تيمورلنك دون قيام بايزيد وطغطاميتش بنشر الإسلام في قلب أوربا:

فالجواب: لكي تتابع أوربا المسيحية جهدها الحضاري الذي لم يكن العالم الإسلامي بقادر عليه منذ القرن الرابع عشر الميلادي، حيث كان في نهاية رمقه.

فما قام به الامبراطور التتري، إذا كنا لانستطيع أن نفهم أسبابه الدافعة، فإننا نستطيع على ضوء نتائجه أن نفهم أنه العمل الذي يجلو «غاية التاريخ» إذ كانت نتيجته «متطابقة مع استمرار سير الحضارة ودوامها، كيما تتعاقب دوراتها، ويتم الكشف الخالد عن العبقريات التي تتناوب على طريق التقدم»[2].

إذن فللتاريخ مغزى، وللتاريخ مسار تصاعدي حلزوني، ولهذا المغزى قوانينه الخفية التي تحافظ على دوامه، وتحافظ على مسار التاريخ باتجاهه.

هذا هو الذي أسماه ابن نبي بالجانب الميتافيزيقي، وأسماه أحياناً بالجانب الكوني، وهي تسمية لاتزيد الأمر وضوحاً، فهي لاتفيد أكثر من إدراك أن للكون سراً، يتمثل في خطة عامة للجميع الذي يكوّن التاريخ. وليس لهذا من معنى إلا في كون التاريخ ذا مغزى، وأن ما يجري مما هو غير مفهوم الأسباب والدوافع ليس هو من قبيل الصدفة، بل هو كائن عن سر المطابقة مع مغزى التاريخ في استمرار سير الحضارة.

---

(١) وجهة العالم الإسلامي: ١٦٤.

(٢) وجهة العالم الإسلامي: ١٦٤.

وكل هذا يعني أن ثمّة قوانين وسنن ثابتة تحفظ مسار التاريخ بما يتطابق مع استمرار سير الحضارة ودوامها.

فالتاريخ له «غاية». و«غاية التاريخ أن يسير بركب التقدم نحو شكل من أشكال الحياة الراقية، وهذا ما نطلق عليه اسم الحضارة»[1].

وهكذا يخلص ابن نبي إلى أنه «يجب التأمل في سنن التاريخ التي لاتغيير لها». وإذا كان ابن نبي يجد هذا المبدأ في القرآن الكريم جلياً في مواضع شتّى، كما في قوله تعالى: (سُنَّةَ اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً)[2].

وقوله تعالى: (إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ)[3].

فإنّه يبقى متمسكاً بمنهجه العلمي الاستقرائي، فلا يقرر هذا المبدأ بحسب إيمانه الديني فقط، بل «يجب أن يكون تقريره في ضوء التاريخ»[4].

ثم إن هذه الرؤية لـ «سنة الله» ستمنح هذا الجانب، الميتافيزيقي ـ الكوني، عند ابن نبي معناه الديني. إذ بها تصبح تلك العوامل الخفية التي تسير بالتاريخ نحو غايته، هي بالذات «العناية الالهية» التي تأخذ بيد الإنسان والاجتماع الإنساني نحو مساره التكاملي.

وهكذا ينتهي ابن نبي في الخطوة اللاحقة إلى أن: «الانسانية تدين إلى العناية الالهية التي تصنع مصيرها تحت قوانين سماوية تسيّر تاريخها»[5].

---

(١) مالك بن نبي / ميلاد مجتمع: ١٩.

(٢) سورة الفتح: ٤٨ / ٢٣.

(٣) سورة الرعد: ١٣ / ١١.

(٤) مالك بن نبي / شروط النهضة: ٤٤.

(٥) مالك بن نبي / في مهب المعركة: ١٣٦.

٢ ـ مفهوم المجتمع:

يتكون المجتمع ظاهراً بدافع من الحاجة والغريزة، إذ لايستطيع الفرد أن ينعزل بمفرده ويحاول العيش بجهده الخاص، لأنّ مصيره من غير شك إلى الموت. وبهذا المستوى ستكون وظيفة المجتمع هي حفظ النوع، وهذا ما نراه في مستوى الحشرات وسائر الحيوانات، لكن وظيفة المجتمع الإنساني لاتقف عند هذا الحد ـ حفظ النوع ـ بل تتعداه إلى مستوى آخر، هو مستوى «تطور النوع ورقيه»[١].

عندئذ فالحاجة والغريزة اللتان كنا نعدهما العلة الأساسية لتكوين المجتمع، سيحتلان مرتبة متأخرة، إذ هما «وسيلة لإنشاء المجتمع» وليس «سبباً في إنشائه».

ذلك لأن المجتمع يضمّ «ما هو أكثر من مجموعة الأفراد الذين يؤلفون صورته، يظمّ عدداً من الثوابت التي يدين لها بدوامه، وبتحديد شخصيته»[٢].

فالمجتمع «ليس هو مجرد تكوين من الأفراد، بل هو بنيان فيه أشياء مقدسة متفق عليها» فإذا فقدت، فقدت الصلات بين الأفراد وتفكك المجتمع وضاعت المصلحة التي كانت تتمثل فيه»[٣].

ويبرهن ابن نبي على ذلك من وجهين متحققين في التاريخ:

١ ـ فقد يحدث في بعض الظروف التاريخية أن يفقد مجتمع ما شخصيته ويمحى من التاريخ، ومع ذلك فقد لايتغير عدد أفراده، وإنّما يصبح الأفراد مجرد أنقاض لمجتمع بائد، مهيئة لأن تدخل في بناء جسد اجتماعي جديد. كما حدث للغال في

---

(١) مالك بن نبي / تأملات: ١٥٧، ١٥٨.

(٢) مالك بن نبي / ميلاد مجتمع: ١٢.

(٣) مالك بن نبي / تأملات: ١٥٧.

أعقاب معركة أليزيا[1]، حيث اختفى المجتمع الغالي لكن الغال أفراداً لم يختفوا، بل تحولوا إلى مواد مهيأة للدخول في جسد اجتماعي آخر، هو المجتمع الروماني.

٢ ـ ومن جهة أخرى معاكسة قد يختفي الأفراد الذي يكوّنون مجتمعاً ما في نهاية جيل معين، لكن المجتمع يبقى ويحتفظ بشخصيته وبدوره في التاريخ، بل قد يفرض على القادمين الجدد عبقريته وتقاليده وعاداته، كما حدث فعلا عندما ابتلع المجتمع الصيني قبائل المانشو والمغول حين غزو مملكة الصين.

إذن «فالمجتمع يحمل في داخله صفات ذاتية تضمن استمراره، وتحفظ شخصيته ودوره عبر التاريخ». و«هذا العنصر الثابت» في خصوصية المجتمع الانساني هو «المضمون الجوهري للكيان الاجتماعي». وهو العنصر الذي يتجسد في «شبكة العلاقات الاجتماعية» التي تربط أفراد المجتمع في ما بينهم وتوجه ألوان نشاطهم المختلفة في اتجاه وظيفة عامة هي رسالة المجتمع الخاصة به[2].

فإذا كان بالإمكان تعريف المجتمع على أنه: «تنظيم معيّن، ذو طابع إنساني، يتم طبقاً لنظام معين»[3]. فإن هذا التعريف يبقى ذو طابع عمومي، فهو ينطبق حتى على الاجتماع الذي لا تتعدى غايته حفظ النوع، وليس هذا هو ما يريده ابن نبي، فهو لا يجد معنى لتحديد المجتمع إلاّ في نطاق الزمن.

فهناك المجتمع الذي لم يعدّل الزمن بطريقة محسّة العلاقات الداخلية بين أفراده، والمعالم التي تحدد شخصيته. وهذا هو «المجتمع الطبيعي» أو «البدائي». المجتمع الساكن ذو المعالم الثابتة، كالقبيلة الافريقية في عصر ما قبل الاستعمار، والقبيلة العربية في العصر الجاهلي.

---

(١) في سنة ١٢٨٤ م، حيث دخلت بلاد الغال تحت الادارة الانجليزية، ثم ضمت نهائياً مع إعلان الوحدة سنة ١٥٣٦ م، تبعه الاعلان الآخر سنة ١٧٠٧ م الذي اعلنت فيه مملكة بريطانيا العظمى التي تضم: انجلترا، واسكتلندا، وويلز (بلاد الغال)، وايرلندا الشمالية.

(٢) مالك بن نبي / ميلاد مجتمع: ١٣ ـ ١٤.

(٣) ميلاد مجتمع: ١٧.

وهناك المجتمع الذي يعدّل مع الزمن صفاته الجذرية، طبقاً لقانون تطوره، ويحقق النموذج المتحرك. وهذا هو «المجتمع التاريخي»[1].

وهذا النمط الاخير من المجتمعات هو فقط الذي يقصده ابن نبي بمصطلح «مجتمع» دون النمط الأول[2].

وعليه يصبح المجتمع ـ عند ابن نبي ـ هو: «الجماعة التي تغيّر دائماً خصائصها الاجتماعية بانتاج وسائل التغيير، مع علمها بالهدف الذي تسعى إليه من وراء هذا التغير»[3].

أي أن «فكرة الحركة» هي التي تميز «المجتمع» عن «تجمع الأفراد»[4].

ومن هنا يعود ابن نبي ليحدد التعريف الأول للمجتمع، ليصبح تعريف المجتمع، بناءً على هذه الفكرة، على النحو الآتي: «هو تنظيم إجتماعي ذو طابع إنساني، يقوم على عناصر ثلاثة تكوّن خصائصه الاجتماعية، هي:

ـ حركة يتسم بها المجموع الإنساني.

ـ وإنتاج لأسباب هذه الحركة.

ـ وتحديد لاتجاهها»[5].

إذن لاتكتسب الجماعة الإنسانية صفة المجتمع إلاّ عندما تشرع في الحركة، أي «عندما تبدأ في تغيير نفسها من أجل الوصول إلى غايتها».

واللحظة التي يبدأ فيها مجتمع ما حركته التغييريه هذه، هي التي تمثل عند ابن نبي: «ميلاد مجتمع»[6].

---

(١) ميلاد مجتمع: ٩ ـ ١٠، ١٥.

(٢) ميلاد مجتمع: ١٥.

(٣) ميلاد مجتمع: ١٧.

(٤) ميلاد مجتمع: ١٨.

(٥) ميلاد مجتمع: ١٧.

(٦) ميلاد مجتمع: ١٨.

٣ ـ مفهوم الحضارة:

لايتوقف ابن نبي في تعريف المصطلح ذي الدلالة الاجتماعية أو النفسية عند التعاريف الجامعة، وإنّما يتناوله من زاوية مائز دقيق كمعامل حيوي يدل على خصوصيته الحيوية اجتماعياً ونفسياً. كما فعل في تعريف المجتمع ليميز بين «تجمع الأفراد» وبين «المجتمع» على أساس الحركة والتعديل المطّرد في شبكة العلاقات الاجتماعية.

وبالاسلوب نفسه يتعامل مع اصطلاح الحضارة، فيرى التعريف الشائع من وجهة نظر علم الإنسان، والذي يعرف الحضارة على أنها: «كل شكل من أشكال التنظيم للحياة»[١] يراه تعريفاً فضفاضاً يندرج فيه حتى الاجتماع القائم على تكديس الأفراد لاغير، والذي لاتتعدى غايته مستوى حفظ النوع.

لذا فهو يتناول «الحضارة» من وجهة نظر وظيفية، تمنح هذا الاصطلاح دلالته الحيوية.

فالتحضر في أبسط معانيه: «هو أن يتعلم الإنسان كيف يعيش في جماعة، ويدرك في الوقت ذاته الأهمية الرئيسية لشبكة العلاقات الاجتماعية في تنظيم الحياة الانسانية من أجل وظيفتها التاريخية»[٢].

ومن وجهة النظر الوظيفية هذه تكون «الحضارة» هي: «مجموع الشروط الاخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده، جميع الضمانات اللازمة لتطوره»[٣]. فالمدرسة، والمعمل، والمستشفى، ونظام شبكة المواصلات، والأمن في جميع صوره عبر سائر تراب الوطن، واحترام شخصية الفرد، تمثل جميعاً أشكالا

---

(١) مالك بن نبي / القضايا الكبرى: ٣٥.

(٢) مالك بن نبي / ميلاد مجتمع: ٨٤.

(٣) مالك بن نبي: مشكلة الافكار في العالم الإسلامي: ٤٧، القضايا الكبرى: ٤٣، المسلم في عالم الاقتصاد: ٦١.

مختلفة للمساعدة التي يريد ويقدر المجتمع المتحضر على تقديمها للفرد الذي ينتمي إليه[1].

فالحضارة، على هذا، ليست «أي شكل من أشكال التنظيم». بل هي:

«شكل نوعي خاص بالمجتمعات النامية، بحيث يجد هذا الشكل نوعيته في استعداد هذه التجمعات لأداء وظيفة معينة ليس المجتمع المتخلف في حالة تكيّف معها، لا من حيث رغبته، ولا من حيث قدرته. أو بعبارة أخرى، لا من حيث أفكاره، ولا من حيث وسائله»[2].

فالحضارة، من وجهة النظر الوظيفية، هي ذلك المائز الذي يميز المجتمع النامي المتقدم، عن مجتمع راكد متخلّف. أي هي التي تميز «المجتمع» عن «تجمع الأفراد».

والحضارة هي التي تشكل هذه القدرة وهذه الارادة اللتين لاتقبلان الانفصال عن وظيفة المجتمع النامي، داخل المساحة الخاصة به.

وهذا التصور ينقلنا إلى خطوة لاحقة: فالحضارة هي التي تنتج القدرة والارادة، الافكار والابداعات، وليس العكس.

فالحضارة ليست هي من نتاج الأفكار والابداعات والانجازات العملية، بل هي نتاج مجموع الظروف التاريخية، التي يطلق عليها ابن نبي اسم «الشروط العامة للحضارة». فعندما تتوفر هذه الشروط العامة في مجتمع ما، تنبعث فيه حضارة، فتخلق في أفراده القدرة والإرادة.

أي أن الشروط العامة للحضارة هي التي تفسّر ظهور الحضارة ونموّها، وليس عمل الافراد المبدعين فيها. فالحضارة، باجتماع شروطها العاملة، هي التي تنتج هؤلاء المبدعين، وليسوا هم الذين ينتجونها. فهي البيئة التي تصبح فيها العبقرية البشرية منتجة.

فالظروف العامة للمجتمع الإسلامي ـ مثلا ـ في عصر ابن سينا، هي التي حققته

---

(١) القضايا الكبرى: ٤٣.

(٢) القضايا الكبرى: ٦٧.

بالصورة التي برز عليها إلى الوجود. وأيضاً فإنّ غاليله ودانتي وأمثالهم ليسوا هم الذين صنعوا النهضة في أوربا الحديثة، ولكن شروط هذه النهضة التي كانت متوفرة في أوربا هي التي صنعتهم[١].

فكل الإبداعات التي تظهر في مجتمع ما هي نتائج لسبب عام، و«النتيجة لاتسبق سببها». إذ من البديهي أن الأسباب هي التي تكوّن النتائج، وليس العكس.

فالحضارة إذن هي التي تصنع منتجاتها، وليس منتجاتها هي التي تصنعها[٢].

وعندما تبدو الحضارة على أنها نتيجة الجهد الذي يبذله كل يوم الشعب الذي يريد التحضر، وإرادة هذا الشعب إزاء الحضارة. أي عندما يضع في كل تفصيل من تفاصيل حياته مضمونه الأخلاقي والجمالي والعلمي، حتى يكون هذا التفصيل كأنه خطوة نحو التقدّم[٣]. فإن هذه الإرادة ثم القدرة على تحقيقها إنّما هما ثمرة الحضارة التي لايمكن لها أن تكون قبلها.

وعلى هذا يميز ابن نبي حالتين تاريخيتين: حالة مجتمع يبني ذاته على قاعدة حضارة، وحالة مجتمع آخر يبني ذاته على قاعدة منتجات الحضارة. تمثلت الأولى حديثاً في اليابان، وتمثلت الثانية في الوقت نفسه في العالم الإسلامي.

إذ بينما استطاع المجتمع الياباني أن يقطع أشواطاً متواصلة صوب التقدم، بقي المجتمع الإسلامي الذي قام على تكديس منتجات الحضارة، لا على قاعدة حضارة، يتلكأ في مشيته[٤].

من هنا تكوّن عند ابن نبي اعتقاده الراسخ بأن: «مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارية»..

---

(١) القضايا الكبرى: ٤٣ ـ ٤٥.

(٢) القضايا الكبرى: ٤٥، تأملات: ١٦٩، في مهب المعركة: ١١٧، فكرة الافريقية الآسيوية: ٨١.

(٣) في مهب المعركة: ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٤) مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي: ٤١.

و«أن التفكير في مشكلة الإنسان هو تفكير في مشكلة الحضارة»[١].

أما كيف تنشأ حضارة في مجتمع ما؟

فإن الاجابة على هذا السؤال تمثل جوهر أفكار ابن نبي ومدارها الرئيسي.

وخلاصة ذلك في أوجز عبارة هي أن الحضارة دائماً وفي كل الأحوال: «هي نتاج فكرة جوهرية، تطبع على مجتمع في مرحلة ما قبل التحضر، الدفعة التي تدخل به التاريخ»[٢].

٤ ـ مفهوم الثقافة:

الثقافة هي الاخرى لا تُعرف تعريفاً نظرياً سطحياً على أنها مجموعة المعارف التي يتم تحصيلها عن طريق المدرسة، بل هي من ناحية عملية ما يتمثل من سلوك، فهي «مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية» التي تطبع المحيط الاجتماعي بطابعها، فتؤثر في الفرد منذ ولادته «وتصبح لاشعورياً العلاقة التي تربط سلوكه باسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه».

فالثقافة هي: «المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته»[٣].

لذا فهي نظرية في السلوك، أكثر من أن تكون نظرية في المعرفة[٤]. فلا يسوغ أن تعدّ علماً يتعلمه الإنسان، بل هي محيط يحيط به، وإطار يتحرك داخله[٥]. فهي ظاهرة ناجمة عن البيئة وليس عن المدرسة[٦].

---

(١) تأملات: ١١٨، مشكلة الثقافة: ١٠٠.

(٢) مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي: ٤١.

(٣) مشكلة الثقافة: ٧٤، شروط النهضة: ٨٩.

(٤) شروط النهضة: ٨٨.

(٥) مشكلة الثقافة: ٧٦.

(٦) القضايا الكبرى: ٧٧.

فهي إذن علاقة متبادلة بين الفرد وبين المجتمع، تحدد السلوك الاجتماعي لدى الفرد باسلوب الحياة في المجتمع، كما تحدد أسلوب الحياة في المجتمع بسلوك الفرد.

وبهذا تكون «البيئة الاجتماعية» هي العامل الاساسي في تكوين ثقافة الفرد.

لكن ثمّة عامل آخر يسهم في تكوين الثقافة، وهو «البيئة الطبيعية» بما تحمله من ألوان وأصوات وروائح وحركات وظلال وأضواء وأشكال وصور، تتجمع في نفسية الفرد ثم تظهر في صورة عناصر ثقافية تندمج في وجوده الأخلاقي وفي بنائه الأساسي. فكل هذه الظواهر والأشياء إذا ما ذابت في كياننا، وانسابت في لا شعورنا، تجلّت في عقولنا في صورة أفكار عملية، ثم تحولت إلى صيغ فنية، إلى تنوّع في الازياء وفي الصناعات وفي أنواع الفنون كالشعر والرسم والموسيقى وغيرها[(١)].

ومن مجموع المكوِّنين؛ الاجتماعي والطبيعي، تكون الثقافة هي الجو المشتمل على أشياء ظاهرة، مثل الاوزان والاحجام والألوان والحركات، وعلى أشياء باطنة، كالأذواق والعادات والتقاليد. بمعنى أنها الجو العام الذي يطبع أسلوب الحياة في مجتمع معين وسلوك الفرد فيه بطابع خاص، يختلف عن الطابع الذي نجده في حياة مجتمع آخر[(٢)].

ومن الناحية الوظيفية فإنّ الدور الأساسي للثقافة هو أنها: «تعلمنا: العيش المشترك، والعمل المشترك، وخصوصاً الكفاح المشترك»[(٣)].

ومن هنا تتكشف علاقتها الأكيدة بالحضارة:

فهي الوسط الذي تتكون فيه جميع خصائص المجتمع المتحضر، وكل جزئية من جزئياته، تبعاً للغاية التي رسمها المجتمع لنفسه.

---

(١) مشكلة الثقافة: ٥٦.

(٢) تأملات: ١٤٧، القضايا الكبرى: ٨٠.

(٣) مشكلة الثقافة: ١٣٤.

إذ إنها في إطارها العام: تشتمل على إطار حياة واحدة يجمع بين راعي الغنم والفلاح والحداد والفنان والعالم والإمام جمعاً توحد بينهم فيه دواع مشتركة، وهكذا يتركب التاريخ.

ثم هي في معناها الخاص: تهتم بكل طبقة من طبقات المجتمع في ما يناسبها من وظيفة تقوم بها، وما لهذه الوظيفة من شروط خاصة[(١)].

إذن هي باختصار: «المحيط الذي يعكس حضارة معينة، والذي يتحرك في نطاقه الإنسان المتحضّر»[(٢)].

وبناءً على هذا التفصيل والشمول فإنّ الثقافة سوف تتضمّن: «الفكرة الدينية» باعتبار أن الفكرة الدينية هي التي «نظمت الملحمة الانسانية في جميع أدوارها»[(٣)].

وعندما توقف ابن نبي، وهو يعرّف بالحضارة، عند مفصل أساسي في أفكاره، مفاده: «إن كل تفكير في مشكلة الإنسان هو تفكير في مشكلة الحضارة» فهو باعتبار ما يكشف عنه من علاقة بين الثقافة والحضارة، يذهب إلى أعماق تلك الفكرة ليستنتج أن «أي تفكير في مشكلة الحضارة هو في جوهره تفكير في مشكلة الثقافة». ذلك لأن الحضارة في جوهرها «عبارة عن مجموعة من القيم المحققة» التي هي الطابع العام للثقافة في المجتمع.

ونتيجة ذلك كله في لغة التاريخ: «إن مصير الإنسان رهنٌ دائماً بثقافته»[(٤)].

عندئذ، إذا كان مصير الإنسان رهن بثقافته، وكانت الثقافة هي دالة الحركة والحضارة في مجتمع متحضر متحرك، فما هو الحال في مجتمع متخلّف، راكد؟

---

(١) شروط النهضة: ٩٣، مشكلة الثقافة: ٧٧ ـ ٧٨.

(٢) مشكلة الثقافة: ٧٤، شروط النهضة: ٨٩

(٣) مشكلة الثقافة: ٧٦، شروط النهضة: ٨٩

(٤) مشكلة الثقافة: ١٠١.

هل هناك «ثقافة تخلف» تنتج أسباب التخلف، كما أن هناك ثقافة تقدم تنتج أسباب الحركة والتقدم؟

يرى ابن نبي أن الذي يحقق وجود الثقافة هو فقط وجهتها الوظيفية، التي تتمثل في «العمل المشترك والكفاح المشترك». فعندما تنعدم الوظيفة الاجتماعية للثقافة، فنحن أمام حالة يجب أن نطلق عليها حالة «اللاثقافة». فهناك «ثقافة» تخلق الشروط النفسية لما هو تقدم، وهناك «لاثقافة» لاتنتج شيئاً، فيظل المجتمع راكداً ساكناً، أي متخلفاً[1].

خلاصة:

من خلال هذا التصور والبناء المفاهيمي تكتمل عند ابن نبي الوحدات الثلاث ـ المجتمع، والحضارة، والثقافة ـ في نسق متجانس.

فالمجتمع فقط هو ذلك الذي يحقق النموذج المتحرك، والحضارة فقط هي ما يميز مجتمعاً متحركاً نامياً عن آخر ساكن راكد، ثم الثقافة هي فقط تلك العلاقات التي تنتج أسباب الحركة والتقدم والتنمية.

وبهذا التوحد بين الوحدات الثلاثة، تتوحد الصورة في جدلية عميقة مع مفهوم التاريخ، الذي هو في حقيقته قائمة إحصائية لنبضات القلب، وحركات اليد، ومواهب العقل، أي هو القائمة الاحصائية لحالة المجتمع (النموذج المتحرك) التي هي الثقافة التي تعكس الحضارة.

وبعبارة أخرى فالتاريخ هو مجموع الحركة التي خلقتها «الثقافة» في «المجتمع» لتعكس «حضارة» ذات معالم خاصة.

---

(١) مشكلة الثقافة: ١٣٥ ـ ١٣٦.

المبحث الثاني

الحضارة

شروطها العامة وعناصرها

نظر ابن نبي إلى التاريخ على أساس أنه سلسلة من وحدات تاريخية متتابعة، أُطلق على كل واحدة منها اصطلاح «حضارة». معنى هذا أن دراسة أي مرحلة من مراحل تاريخ مجتمع ما، هي دراسة لنصيبه من الحضارة في تلك المرحلة من تاريخه. كما أن متابعة المسيرة الانسانية عبر التاريخ ما هي إلاّ متابعة ورصد لادوار حضارية متعاقبة مع الزمن. لذا شكلت فلسفة الحضارة موضوع فكر ابن نبي ومدار دراساته وأبحاثه. حتى اخريات حياته واصفاً اهتمامه هذا بقوله: «إن المشكلة التي استقطبت تفكيري واهتمامي منذ أكثر من ربع قرن وحتى الآن هي مشكلة الحضارة»[1]. فهي أصل مشكلة الإنسان وجوهر مشكلة كل شعب من الشعوب وأمة من الأمم.

وقد تميز تناوله للحضارة عن سابقيه، من إسلاميين وغيرهم، بأفكار جوهرية جديدة غيرت وجهة البحث وأعطته أبعاداً جديدة مميزة. إذ أظفى البعد النفسي - الاجتماعي الذي نظر من خلاله، طابعاً جديداً على حركة التاريخ، تعدى حدود الظواهر التاريخية التي شكلت في سببيتها المتسلسلة المنطلق الأساس في تفسير التاريخ

---

(١) في حوار معه في سنة ١٩٧١م نشرته مجلة الشبان المسلمين: العدد ١٧١، ربيع الأول ١٣٩١ ـ مايو ١٩٧١، ص ١٦ ـ ١٧، كما في: سليمان الخطيب / فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي: ٣٧، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٤١٣هـ ، ١٩٩٣م.

وفق «القوانين الطبيعية» الخلدونية، أو «الديالكتيك» الهيجلي ثم الماركسي، أو «الاستجابة» التوينبية، ليذهب ابن نبي إلى ماوراء ذلك كله، بحثاً في جذوره العميقة وكشفاً على أسبابه الجوهرية، في التركيبة النفسية ـ الاجتماعية، التي هي الأساس في كل عمل تاريخي، وفي كل لا عمل، أو ركود، أو تراجع يشهده تاريخ مجتمع ما في مرحلة من مراحله.

فأقام من ذلك الجهد التحليلي الموسع تصوراً دقيقاً وشاملا لكل ما يتصل بالحضارة، في كل دور من أدوارها ولون من ألوانها، في شبكة معقدة من القوانين النفسية والاجتماعية والتاريخية، ظهرت في صورة نسق فلسفي متجانس ومتماسك. وقد وجدنا أول معالم هذا التجانس والتماسك في ما توصل إليه ـ من خلال وجهته الاجتماعية في البحث ـ من توحّد بين المفاهيم الأربعة التي تشكل الاطار العام لفلسفته؛ أي: التاريخ، والمجتمع، والحضارة، والثقافة.

في هذا البناء الفلسفي تبدو الحضارة نتاجاً لمجموعة من «الشروط العامة» التي تؤلف «كُلاً» متوحد الاجزاء، تمثله الحضارة، باعتباره علّة موضوعية تامة لها، فهي تلازمه مكاناً وزماناً.

والحضارة قبل ذلك لها «عناصر» أساسية تؤلّف مجتمعةً مادتها، هذه العناصر هي التي ستخضع إذن لتأثير تلك «الشروط العامة» التي تحقق فاعليتها، ولهذه الفاعلية نتيجتها الطبيعية التي لاتتخلف عنها، وهي الحضارة.

ووفق هذا التخطيط نتناول هذا المبحث في محورين، يعرّف الأول بالشروط العامة للحضارة، ويتابع الثاني التعريف بعناصر الحضارة والعلائق الضرورية بينها.

المحور الأول ـ الشروط العامة للحضارة:

هناك عوامل تتمايز في مواضيعها، لكنها لاتوجد منفصلة عن بعضها، بل يؤثر بعضها

بـبعض وتتداخل في وظائفها لتؤلف نسيجاً مشتركاً، هو المجموع الكلي للشروط العامة للحضارة، هذه العوامل هي:

١ ـ الثقافة في عوالمها وعناصرها:

من خلال التعريف المفصل المتقدم للثقافة، باعتبارها المحيط العام الذي يطبع أسلوب الحياة في المجتمع وسلوك الفرد فيه بطابعه الخاص، وهو المحيط المشتمل على أشياء ظاهرة كالاوزان والألوان والحركات، وأشياء باطنة كالأذواق والتقاليد والعادات، من هذا التعريف يبدو أن الثقافة تتألف من عدة عوالم، يفصّلها ابن نبي في أربعة، هي:

أ ـ عالم الأشخاص. ب ـ عالم الأفكار.

جـ ـ عالم الأشياء. د ـ عالم العناصر والظواهر الطبيعية[١].

وكل واحد من هذه العوالم مؤلف في نفسه من أجزاء، وهو لايكتسب معناه ولا يكون ذا جدوى مالم يتحول إلى «تركيب» جامع لأجزائه. فعالم الأشخاص لايكون ذا نشاط اجتماعي فعال إلاّ إذا نُظّم وتحول إلى «تركيب». وفي المجال الاجتماعي فإنّ الأفكار والاشياء لايمكن أن تتحول إلى عناصر ثقافية إلاّ إذا تألفت أجزاؤها فأصبحت تركيباً. فليس للشيء المنعزل أو الفكرة المنعزلة معنى أو تأثير. وفي المجال الطبيعي أيضاً فإن ذواتنا تتمثل معطيات الطبيعة على صورة تركيب لمجموع الألوان والأوزان والروائح والاصوات والحركات وغيرها. «ومن مجموع هذه التراكيب الجزئية يتألف تركيب عام: هو الثقافة»[٢].

ومجموع التراكيب هذا لايتألف من مجموع عددي لتراكيب منفصلة، وإنّما من

(١) مشكلة الثقافة: ٦٢.

(٢) مشكلة الثقافة: ٦٤.

العلائق الضرورية القائمة بينها. فإذا كانت الأفكار هي: «المنوال الذي تُنسج عليه الأعمال»[1]. فالأعمال إنّما هي تصرف عالم الأشخاص بعالم الأشياء وعناصر الطبيعة. فهناك «علاقات محددة بين الأفكار وبين ضروب النشاط، فإذا انعدمت هذه العلاقة ... واجهتنا استحالة في أدائنا لأي نشاط»[2]. فالعلاقة بين «الفكرة» و«الشيء» في الثقافة في حركة متواصلة، فهما مرتبطان ومتعاونان تعاون الذراع والعجلة في الآلات التي تغيّر حركة أُفقية إلى حركة دائرية، فالذراع هو الفكرة، والعجلة هي الشيء[3].

في هذه العلاقة الترابطية يريد ابن نبي أن يختبر الفلسفة المثالية التي تعطي الاسبقية للفكرة، والفلسفة المادية التي تعطي الاسبقية للشيء.

فمن العسير جداً - يرى ابن نبي - أن نصل إلى تمييز موضوعي بين دور الفكرة وبين دور الشيء، يجعل أياً منهما هو السبب في هذه الحركة المتواصلة. إلاّ أنه في ظروف تاريخية خاصة قد يقرّ التاريخ أسبقية معينة لأحدهما، كما حدث عندما فقد المجتمع الالماني السيطرة على عالم أشيائه إلى حين بسبب الحرب العالمية الثانية، لكنه احتفظ بالقدرة على إعادة إنشائه مرّة أخرى. وهنا تسجّل الاسبقية للأفكار، وتظهر قدراتها الخلاقة، وكأننا نرى العجلة تتوقف دون أن تتوقف الحركة، حركة الذراع[4]. لينطلق من هذه الملاحظة لظاهرة تاريخية فيقرّر أسبقية الفكرة دائماً في انتقال المجتمع من حالة الركود إلى حالة الحركة. إذ إن «أي مجتمع في بدايته لايكون قد شاد بعد عالم أشيائه، بل كل ما هنالك أن عالم أفكاره يبدأ في التكوين»[5].

ولهذه النتيجة أهميتها الفائقة التي سيؤسس عليها ابن نبي أساس الانطلاق الأوّل للحضارة، كل حضارة، ولميلاد مجتمع، أي مجتمع في التاريخ. هذا المبدأ له موضع

---

(١) مشكلة الثقافة: ٨٢.

(٢) مشكلة الثقافة: ٦٩.

(٣) مشكلة الثقافة: ٤٤.

(٤) مشكلة الثقافة: ٤٤ ـ ٤٥.

(٥) مشكلة الثقافة: ٤٥.

آخر، أما هنا فنواصل البحث في الشروط التي توفر لتلك العوالم الأربعة فاعليتها، ابتداءً بـ «الفكرة» و«الشيء».

إن فاعلية الفكرة «رهن دائماً بشروط نفسية واجتماعية تتنوع بتنوع الزمان والمكان.. أي أنها لاتكون فاعلة إلاّ عندما تكون ذات صلة وثيقة بالوسط الاجتماعي»[1].

ومعنى هذا يتضح بقلب العبارة، أي أن الفكرة لاتكون فاعلة إلاّ عندما يكون الوسط الاجتماعي مهيئاً لها، قادراً على استلهامها. أي أن الفكرة والشيء «لايخلقان ثقافة إلاّ من خلال اهتمام أسمى» يتحلّى به الفرد، ليمثل بالنسبة له «علاقة عضوية بعالم الأفكار وعالم الأشياء» تلك العلاقة الضرورية التي بدونها يفقد الفرد قدرته على استلهام الفكرة والسيطرة على الشيء.

هذا الاهتمام الاسمي هو الذي جعل نيوتن يستنطق التفاحة، وحين كان هذا الاهتمام الاسمي مفقوداً في المجتمع الإسلامي منذ عهد ابن خلدون حتى القرن التاسع عشر الميلادي، فإنّ أحداً في ذلك المجتمع لم تكن لديه القدرة على استنطاق فكرة ابن خلدون، لأنّ ذلك المجتمع لم يكن بعد قد أسس نشاطه العقلي والاجتماعي على اهتمام أسمى[2].

خلاصة ذلك أن دور الفكرة والشيء وفاعليتهما مشروطان بصلة الإنسان بهما، والأمر هكذا مع العوالم الأخرى للثقافة، فالقيمة الثقافية لهذه العوالم «تخضع دائماً لصلتنا بها»[3]. هذه الصلة هي التي تحقق لكل من هذه العوالم (التركيب) الضروري. إذن فلكي نستحدث تركيب العناصر الثقافية «ينبغي أولا أن تحقق شرط جوهي، هو أن

---

(١) مشكلة الثقافة: ٤٦ ـ ٤٧.

(٢) مشكلة الثقافة: ٤٨. ومن حق ابن نبي أن يشير هنا إلى نفسه باعتباره ابن القرن العشرين الذي استطاع استنطاق فكرة ابن خلدون، خصوصاً وأنه لايمنح الفضل في ذلك إلى عبقريته، بل إلى المستوى الاجتماعي العام الذي كان قادراً على خلقه.

(٣) مشكلة الثقافة: ٦٢.

نخلق وأن نوثق الصلة الضرورية بين الفرد وبين العوالم الأربعة المذكورة»[١]. هذه الصلة تبدأ أولا بعالم الأشخاص، كونه الرصيد الثقافي الأول الذي يزوّد الفرد بالمقاييس الذاتية التي تحدد سلوكه. فأساس كل ثقافة «هو بالضرورة (تركيب) و(تأليف) لعالم الأشخاص»[٢].

وعلى الرغم من أن عملية التركيب هذه تتم تلقائياً إذا ما واصل المجتمع تطوره الطبيعي[٣]، إذا إن هذه الصلات هي في أصلها مرتبطة بغريزة (الحياة في جماعة) عند الفرد، فتستخدمها القبائل الموغلة في البداوة لكي تتجمع، إلاّ أن المجتمع الذي يتجمع لتكوين حضارة، فهو وإن كان يستخدم الغريزة ذاتها، إلاّ أنه ينمّيها ويوظفها «بروح خلقي سام».

يقول العالم النفساني هدفيلد: «لقد أثبتت التجربة أن اختيار الفرد لمثله الأعلى أهدى طريق إلى السعادة» مؤكداً «أن هذا المثل الأعلى أعظم من أن يكون حكماً خاصاً نتيجة تفكير الفرد»[٤].

وهكذا نعود إلى محورية الفكرة، التي توصلنا إليها آنفاً. غير أن الفكرة هذه ستتخذ هنا عند ابن نبي طابع «الفكرة الدينية» كونها خارجة عن حدود تفكير الفرد. فهذا «المثل الأعلى» أو «الروح الخلقي السامي» هو إذن «منحة من السماء إلى الأرض، يأتيها مع نزول الأديان» ومهمته ربط أفراد المجتمع بعضهم ببعض، كما يشير إلى ذلك القرآن الكريم في قوله تعالى: (وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مَاأَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ)[٥].

---

(١) مشكلة الثقافة: ٦٢.

(٢) مشكلة الثقافة: ٦٣.

(٣) مشكلة الثقافة: ٦٢.

(٤) ميلاد مجتمع: ٧٤.

(٥) مشكلة الثقافة: ٧٩، والآية من سورة الأنفال: ٨/ ٦٣.

وتحديداً فإنّ عملية التركيب هذه «تجريها الشرارة الروحية عندما يؤذن فجر إحدى الحضارات»[1]. وفي هذا التركيب يحتل «عالم الأشخاص» الاولوية، كونه الوسيلة إلى تحقيق شبكة العلاقات الاجتماعية التي يستطيع من خلالها السيطرة على عالم الأفكار وعالم الأشياء، فبدون بناء عالم الأشخاص لايتحقق معنى لأي من العوالم الأخرى.

والمبدأ الذي ينظّم علاقات الأشخاص تنظيماً يناسب المصلحه العامة، إنّما هو: «المبدأ الأخلاقي».

فهذا هو إذن العنصر الأول من العناصر التي تقوم عليها «ثقافة». فهو المبدأ الذي يقرر الاتجاه العام للمجتمع بتحديد «الدوافع والغايات».

لكن لهذا الاتجاه «صورته» أيضاً، التي يحددها مبدأ آخر، بل عنصر آخر من العناصر التي تقوم عليها ثقافة، وهو «ذوق الجمال» الذي يحرك الهمّ إلى ماهو أبعد من مجرد المصلحة، ويضيف إلى الواقع الأخلاقي دوافع إيجابية أُخرى من شأنها أن تعدّل من بعض الدوافع السلبية التي ربما يخلقها مبدأ أخلاقي جافّ في سلوك الفرد قد يصطدم مع الذوق العام.

وبهذا تتحقق الفعالية الموجهة توجيهاً إيجابياً، وإذا كان التاريخ عبارة عن قائمة إحصائية للفعاليات (الحركات والأفكار) فمن البديهي أن المجتمع الذي يسجل يومياً عدداً أكبر من الفعاليات يكوّن لنفسه محصولا اجتماعياً أكبر. هذا هو مبدأ «المنطق العملي» الذي يشكل العنصر الثالث من العناصر التي تقوم عليها الثقافة.

وهذه العناصر الثلاثة لاتكوّن لوحدها شيئاً إن لم يكن في متناول المجتمع الوسائل اللازمة لتكوينه، و«العلم» أو «الصناعة» بحسب تعبير ابن خلدون، هو الذي يمكّن من توفير تلك الوسائل، فالعلم هو العنصر الرابع الذي لايتم بدونه تركيب الثقافة ومعناها[2].

---

(١) مشكلة الثقافة: ٧٤.

(٢) تأملات: ١٤٨ - ١٥٩.

وبتمام هذا التركيب تجتمع شروط الفعالية في المجتمع.

وهذا يعني أن النشاط الايجابي في أي مجتمع إنّما يقوم على فصول الثقافة الأربعة: منهجها الأخلاقي، وفلسفتها الجمالية، ومنطقها العملي، وفنّها الصناعي[١].

٢ - البيئة في بعديها: الطبيعي والاجتماعي:

للبيئة أثرها البالغ في طبيعة الفرد وطبيعة المجتمع. وليس هو بالأثر المحدود، أو الذي يمكن توقع عدمه ابتداءً، بل هو يأخذ في الأحوال الطبيعية طابع الفعل الحتمي، حتى إن استقصاء أحوال المجتمعات في عصورها وأماكنها المختلفة يقود إلى الاستنتاج بأن «الفرد مسيّر، وإلى حد كبير، بميزاته التاريخية والجغرافية، قبل أن يكون مسيراً بمواهبه الشخصية». فأياً كانت معادلة الفرد الشخصية فإنّه مرتبط مقدماً بـ«القانون العام» لـ«حتمية» تنتج عن انتسابه «لوحدة» تسيطر عليها مجموعة من العوامل، طبيعية واجتماعية[٢].

لكن هذه «الحتمية» عند ابن نبي، كما عند الكثير ممن سبقه، قابلة للتغيير تبعاً للمكان والزمان.

ولكل من البيئتين: الطبيعية ـ الجغرافية، والاجتماعية، طبيعة تأثيره الخاص.

أثر البيئة الطبيعية:

تقدمت الاشارة إلى فعل الطبيعة في عالم الأفكار من خلال معطياتها من ألوان وأوزان وروائح وأصوات وغيرها، فهي مجال يشتمل على عناصر تفرض وجودها على الإنسان، وتوحي له بقدر من أفكاره. وتطبعها بطابعها الخاص «من الذوق الجميل، أو السماجة المستهجنة»[٣].

---

(١) مشكلة الثقافة: ١١١ - ١١٢.

(٢) فكرة الافريقية الآسيوية: ٧٦.

(٣) مشكلة الثقافة: ٨٢

غير أن ابن نبي لم يتوسع في تفسير هذا النوع من التأثير، حتى في بعده الجديد، أي الذوق الجمالي، ذي الصلة الوثيقة بالأثر النفسي للطبيعة، هذا البعد الذي لم يوفه أحد حقه، مع أن اهتامات ابن نبي في التحليل النفسي تدعو إلى منح هذا الجانب قدراً أكبر من الاهتمام.

وعلى أي حال فقد قدم ابن نبي تصوراً كافياً لواحد من جوانب أثر البيئة الجغرافية على الإنسان وحضارته، في أثناء مقارنته بين الحضارتين الإسلامية والغربية، ذاهبا إلى جذورها البعيدة، إلى الموروث التاريخي والجغرافي الذي طبع كلا منهما بطابعه.

فالانسان الاوربي استمد غذاءه دائماً من الأرض، منذ كان يشيد حياته وسط المستنقعات، فنمّت لديه هذه الضرورة الحيوية جميع العناصر الاولية في الحضارة الزراعية، فكان دور هذه الضرورة أنها حققت منذ عهد مبكر «تركيب» عبقرية الإنسان مع «عناصر التراب» فوجد الإنسان نفسه يعيش في بيئة مكيفة تفرض عليه سلوكاً يتفق وعلاقات الجوار الوثيقة. تلك العلاقات التي خلقت فكرة الملكية، وسنّت حدودها كمجال للحياة الانسانية، للمنزل وللاسرة. وكان هذا «المجال الحيوي» مكيفاً في جوهره طبقاً لضروب نشاط موسمية منتظمة، فكوّن هذا النشاط لدى الفرد فكرة جد واضحة، هي فكرة العمل اليومي. أي أنه لم يزوده بفكرة غامضة عن الجهد في سبيل لقمة العيش، تلك التي تسود البيئات البدوية.

وفي إطار هذا النشاط كانت الأسرة متصلة بالأسر المجاورة طبقاً لشروط معينة، فتولدت عن ذلك الروح القروية بين الجموع المحلية، وهي التي أدت في مابعد إلى وجود الحياة الاجتماعية شيئاً فشيئاً. وبهذا اندمج الفرد في وضع تنطبق عليه شرائط الحياة الاجتماعية المستقرة ومصالحها، وهكذا تكوّن مجتمع تغلغل في معنى المنفعة.

في مقابل ذلك لم يكن الفرد في البوادي يطلب رزقه المباشر من الأرض، فهي فقيرة عن أن تمدّه به. بل كان يطلبه من الحيوان، فهو راع مترحل، أو محارب، ولم يكن ممكناً تحديد البقعة التي يعيش فيها، إذ كان سكنه ذاته متنقلا بحكم الضرورة،

ولـذلك لـم تكـن قطـع الأثـاث لازمـه لـه. ومـا كـان لانسان يعيش على هذه الشاكلة أن يمارس نشاطاً منتظماً يتصل بالأرض طوال الفصول.

ثـمّ إن هـذه الحياة السـائحة لاتفـرض عليه علاقـات جوار منظمة، لانعدام الملكية العقاريـة، أي أن غريزة التجمع لديه لم تـنمُ إلاّ قليلا، فهو لم يسع إلى الاندماج في نظام اجتماعي. وذلـك عالم غاية في الانقسـام، في تحـرك دائب، لايعرف الاستقرار. هذا التحرك الدائب هو الذي يفسر لنا السرعة الخارقة التي امتاز بها الزحف الاسلامي[١].

هـذا التفسير الـذي قـرأناه بعينـه عـند ابـن خلـدون. أمـا في فقرته الأولى فقد قارب هيجل وتوينبي في تفسير نشأة «الحضارة الزراعية».

وعلى هـذا الـنحو تـترك البيـئة الطبيعـية أثرها في خلق بعض الاستعدادات الخاصة لـدى الفـرد، وفـي تكـوين طبـيعة الحياة الاجتماعية، التي سيكون لها منذ تكوّنها الدور الآخر الأكثر أهمية في صياغة ذاتية الفرد وفي توجيه نشاطاته.

أثر البيئة الاجتماعية:

يمكـنـا أن نلاحـظ فـي أي محـيط اجتماعـي جملـة مـن العـوائد والتقالـيد السائدة، تتـناقلها الأجـيال تـباعاً فـي مـا يمكـن تـسـميته بــ«الـوراثة الاجـتماعـية» تشـبيهاً بالـوراثة الطبيعـية. وعـندما نلاحـظ هـذه الظاهـرة فـي لعـب الطفـل، الـذي يمثل الصورة الفطرية للنشـاط الانسـاني، فهـذا يعـني أن ألوان نشاط الفرد وأفكاره في كل مجتمع تنسج دائماً علـى منوال الوراثة. وهذا هو الذي يفسر اختصاص كل بيئة اجتماعية بجملة من العوائد والتقالـيد وأنمـاط النشـاط، تميـزها عـن البيـئات الأخرى[٢]. ولـذلك كانـت البيئة بمثابة «الـرحم بالنسـبة إلـى القـيم الثقافـية»، إذ هـي «الوسـط الـذي يتشـكل داخلـه الكـيان النفسـي للفـرد بـنفس الصـورة التـي يـتم بها تشكل كيانه العضوي داخل المجال الجوي الحيوي

---

(١) وجهة العالم الإسلامي: ٣٤ - ٣٧.

(٢) وجهة العالم الإسلامي: ٢٩ - ٣٠.

الذي ينتظمه»[1]. فالفرد منذ ولادته في «عالم الأفكار» و«عالم الأشياء» يعتبر معها في حوار دائم، لتكوّن في النهاية إطاره الثقافي[2]. ففي الاطار الاجتماعي للفرد تتدخل ضمناً مجموعة شروط أولية في تحديد مواقفه أمام المشكلات، وبالتالي في تحديد نتائج هذه المواقف. هذه المجموعة من الشروط تكوّن ما يسميه ابن نبي: «المعادلة الاجتماعية» التي تشرط بطريقة ضمنية مواقف الفرد ونتائجها، لتخضع هذه النتائج إلى نوع من «الحتمية»[3]. فكما توجد حتمية جغرافية، توجد أيضاً حتمية اجتماعية، لكن هذه الحتمية هي الأخرى ليست قضاءً أزلياً، بل هي خاضعة لقوانين، لذا فإننا «متى ما أدركنا طبيعة هذه الحتمية أصبحنا قادرين على إدراك مدى سلطانها على تصرفنا في الوقت الراهن، ومدى حريتنا معها، إذا صممنا على تغيير معادلتنا الاجتماعية على الطريقة التي أتاحت تغييرها لمجتمعات أخرى التجارب الاجتماعية والتاريخية المتكررة والمنوعة»[4].

هذه المعادلة الاجتماعية تتكون باحدى طريقتين:

فإما أن تصنعها الأيام بتكرار التجارب التي تتحول بالتدريج إلى عادات مستقرة تطبع تلقائياً السلوك الفردي والاجتماعي بطابع الفعالية. كما هو الحال في المجتمع الغربي الحديث والمعاصر.

وإما أن تتكون بفعل إرادة هادفة لمواجهة ظروف وضرورات قاسية تضع الضمير في كل فرد في ما يمكن تسميته بـ(حالة إنقاذ)، كما حصل في اليابان وفي الصين[5].

ولا يقف فعل البيئة الاجتماعية عند هذا الحد، حد التأثير في صياغة ذاتية الفرد

---

(١) مالك بن نبي / آفاق جزائرية: ١٢٤ - ١٢٥، ترجمة الطيب الشريف، مكتبة النهضة الجزائرية، الجزائر، دت.

(٢) مشكلة الثقافة: ٤٨.

(٣) المسلم في عالم الاقتصاد: ٩١.

(٤) المسلم في عالم الاقتصاد: ٩٢.

(٥) المسلم في عالم الاقتصاد: ٩٥ - ٩٦.

وأفكاره ونشاطاته، بل يكون لها أيضاً دور حاسم في إعاقة أو تعجيل الفعل الحضاري الكبير حتى عندما تتكون شروطه الأخرى.

فالفكرة الدينية التي هي أساس انطلاقة الحضارة، يتقرر مصيرها إلى حد كبير بعنصر المكان، لا من حيث جغرافيته الطبيعية، ولكن من حيث جغرافيته الانسانية، فالمسيحية عندما ولدت في أرض مزدحمة بالثقافات والأديان القديمة، كان من العسير عليها في هذه الظروف أن تجد عناصر اجتماعية حرة كافية لكي تؤدي دورها في خلق التركيب الجديد. فلكي تجد مجالها المناسب كان عليها أن تغادر مجالها الأول. وهذا هو الذي يفسر كيف أن المسيحية التي ولدت قبل الإسلام بستة قرون لم تبدأ مهمتها التاريخية إلاّ بعد الإسلام بستة قرون، بعيداً عن مسقط رأسها، حيث لم يواجه الإسلام مثل هذه المشكلة لأن بيئته كانت خالية من مثل تلك الثقافات التي تعيق انطلاقه.

وكما كان شأن المسيحية كان الحال مع البوذية أيضاً التي اضطرت إلى هجر مسقط رأسها، الهند، بحثاً عن ظروف أكثر ملائمة، فغرست تعاليمها حيث وجدت تلك الظروف، في الصين. هذه الظاهرة تكشف أن «تأثير فكرة دينية معينة رهن ببعض شروط الجغرافية الانسانية، فإذا لم تجدها في موطنها هاجرت لتجدها في مكان آخر»[1].

وهكذا يبدو أن البيئة الاجتماعية أكبر أهمية وأكثر تأثيراً على الفرد وتكوينه النفسي وعلى الحضارة وسماتها العامة، بل على إمكان تحقق انطلاقها أو عدمه. فنحن إذن أمام «حتمية اجتماعية»، واضحة، لكنها حتمية لها قوانينها التي من خلالها نستطيع التعامل معها.

ولهذين الأمرين معاً؛ أهمية دور الحتمية الاجتماعية، وإمكان التعامل مع قوانينها، منح ابن نبي هذا الموضوع اهتماماً واسعاً، يتجلّى خاصة في الفصول والمباحث العديدة، التي وضعها في منهجة التربية والتوجيه الأخلاقي[2]، ليؤكد من وراء ذلك أن

---

(١) ميلاد مجتمع: ٥٣.

(٢) ينظر على سبيل المثال: مشكلة الثقافة: ٥٩ - ٩٤، ميلاد مجتمع: ٧٥ - ١١٤، شروط النهضة: ٩٤ - ١٠٥.

الأثر الفعال للبيئة بشطريها ـ الطبيعي، والاجتماعي ـ لا يعطلّ حرية الإنسان وقدرته على التغيير، بل سيبقى معهما بيد الإنسان مفتاح كل فعل جبار في التاريخ.

٣ ـ النفس الانسانية:

الإنسان بما تنطوي عليه نفسه من بنية واستعدادات، هو الجهاز الاجتماعي الأول، وهو الأصل الذي يعود إليه جوهر كل فعل تاريخي أو مشكلة حضارية. «فإذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ، وإذ سكن سكن المجتمع والتاريخ»[١]. فالانسان هو الذي يحقق التنمية والناتج الحضاري، وهو المسؤول عن كل مظاهر التخلف سياسياً واقتصادياً وفنياً، وإلى آخره.

فالوضع السياسي المتردي في مجتمع محكوم للاستعمار ـ مثلا ـ ليس هو من صنع السياسيين وحدهم، بل هو من صنع «النفس» ذاتها التي تقبل الانصياع لهذا النوع من الحكم وتمكّن له في أرضها. وليس ينجو مجتمع مستعمَر من هيمنة الاستعمار إلاّ إذا نجت نفوس أفراده من أن تتسع لذل مستعمر، وتخلّصت من تلك الروح التي تؤهلها للاستعمار والاستعباد. وهذا لا يتم إلاّ بتحوّل نفسي يصبح معه الفرد شيئاً فشيئاً قادراً على القيام بوظيفته الاجتماعية، وحينئذ يرتفع عنه طابع «القابلية للاستعمار». وبالتالي لن يقبل حكومة استعمارية تتحكم بحاضره ومستقبلة. أي أنه بتغيير نفسه قد غيّر وضع حاكميه تلقائياً إلى الوضع الذي يرتضيه[٢].

والأمر نفسه مع مشكلة التخلف الاقتصادي، فالتغيرات الاقتصادية هي في جوهرها تغيرات حضارية تعتري القيم والاذواق والأخلاق في منعطفات التاريخ، فتتغير معالم الحياة بتحول الإنسان نفسه في إرادته واتجاهه عندما يدرك معنى جديداً لوجوده في الكون.

وهذا لا يؤثر في عالم الاقتصاد، ببعديه؛ الشيء المصنوع، والفكرة الدالة، ما لم يؤثر

---

(١) تأملات: ١٢٨ - ١٢٩.

(٢) شروط النهضة: ٣٣، بين الرشاد والتيه: ٤٢ - ٤٦.

فـي محتـوى النفس ذاتها، طبقاً للآية الكريمة: ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[١].

لـذلك فإنّ المهمة التي تضطلع بها عملية التربية والتوجيه الثقافي تتلخص في صورة بـرنامج تـربوي يصـلح لتغييـر الإنسـان الـذي لـم يتحضـر بعد، في ظروف نفسية ـ زمنية معينة، أو لإبقاء الإنسان المتحضّر في مستوى وظيفته الاجتماعية وأهدافه الانسانية[٢].

فكل تغيير إيجابي في المجتمع هو رهن بتغيير جذري في طيات النفوس[٣]. لذا فإنّ الحل الوحيد في مشكلة الحضارة «منوط بتكوين الفرد الحامل لرسالته في التاريخ»[٤].

ويصـوغ ابن نبي هذه القواعد كلها في قانون محدد: «إنها لشرعة السماء: غيّر نفسك تغيّر التاريخ»[٥].

المحور الثاني ـ عناصر الحضارة:

المـنهج التفكيكي الذي يقوم على تفكيك موضوع البحث إلى عناصره المكونة له، أي تحليله تحليلا علمياً، هـو الذي يقودنا إلى التركيب ثانية للخروج بالصيغة القانونية التـي تحكـم الموضـوع، وتضـع بـين أيدينا سـبل الـتعامل معـه. والقضـية التاريخـية والاجـتماعـية لاتخـتلف فـي هـذا عـن القضية الكيميائية أو الفيزيائية. ووفق هذا المنهج تعامل ابن نبي مع قضايا المجتمع والتاريخ، منطلقاً من إيمانه الراسخ بأن التاريخ علم من العلوم، تتم دراسته والتعامل معه وفق مناهج العلوم الطبيعية.

---

(١) المسلم في عالم الاقتصاد: ٥٩، والآية من سورة الرعد: ١٣ / ١١.

(٢) ميلاد مجتمع: ١٠٠.

(٣) بين الرشاد والتيه: ١٧١.

(٤) مشكلة الثقافة: ٨٩.

(٥) شروط النهضة: ٣٥.

وكما حلل الثقافة إلى عوالم وعناصر، فهو يفعل الشيء نفسه مع الحضارة.

فالحضارة هي كلٌ مؤلف من مجموع النتاجات الحضارية. وحينما نحلل أياً من منتجات الحضارة نجد أنه يتكون من عناصر ثلاثة:

١ ـ **الإنسان**: الذي ولّده بفكره وصنعه بيده، أو بعبارة أكثر شمولاً: الإنسان باعتباره صانعاً لجميع الوقائع الاجتماعية، وصانعاً لنفسه أولاً وبالذات بوصفه كائناً اجتماعياً.

٢ ـ **التراب**: المتمثل في المواد الأولية، والذي يجسم سائر هذه الوقائع ويدخلها إلى حيز الملموس، بعد اتصال الإنسان به من جانبين: جانب الملكية، وجانب السيطرة الفنية والاستخدام الفني.

٣ ـ **الوقت**: الذي يقدم للاطرادات المتعلقة بعلم الاجتماع الامتداد الضروري لنموها واكتمالها، كالذي نفهمه من الاجابة على سؤال: لماذا لم يخترع الإنسان هذا الناتج الحضاري المعين قبل الوقت الذي اخترعه فيه لأول مرة؟[١]

من هنا نكتشف أنه لكي يتكون أي ناتج من منتجات الحضارة، فلابد أن تجتمع ثلاثة عناصر، هي: الإنسان، والتراب، والوقت.

ويمكن لهذه العلاقة أن تأخذ شكل معادلة رياضية، لتكون على النحو الآتي:

ناتج حضارة = إنسان + تراب + وقت

فإذا قمنا بتكرار هذه المعادلة مع كل واحد من منتجات الحضارة، نصبح أمام معادلة بالشكل الآتي:

حضارة = إنسان + تراب + وقت[٢].

---

(١) تأملات: ١٧٠ - ١٧١، القضايا الكبرى: ٥٥.

(٢) تأملات: ١٧١، شروط النهضة: ٤٩-٥٠، ميلاد مجتمع: ٢٩، فكرة كمنويلث إسلامي: ٥٣.

وهـذه المعادلـة تضـع بين أيدينا إمكان إنشاء حضارة، فهي إنّما تعني: «أن التخطيط لحضارة هو التخطيط لعناصرها»[1].

لكـن هذه المعالة مازالت غير كافية، لأنّ العملية لاتنتج تلقائياً باجتماع هذه العناصر الـثلاثة، فهـذه الامكانـيات محفـوظة لكل مجتمع في رصيد الطبيعة، لكننا نرى مع ذلك حتـى فـي تاريخ الشعب الواحد فترات خالية من الحضارة. فلابد إذن من وجود العامل الـذي يـتدخل فـي (تـركيب) العناصر الثلاثة لتتكون الحضارة، مثلما أنه لابد من وجود العامل الذي يتدخل في تركيب الهيدروجين مع الاوكسجين ليتكون الماء.

هـذا العامـل إذن هو الذي يلعب دور «المركب الحضاري» الذي لا يمكن بدونه أن نتوقع ولادة حضارة، لتكون المعادلة عندئذ في صياغتها التامة على النحو الآتي:

(إنسان + تراب + وقت + مركب الحضارة = حضارة[2].

فما هو هذا المركب، وما هي طبيعته؟

يـرى ابـن نبي أن هذا المركب ليس هو من عناصر الطبيعة ليمكننا تتبعه، ولا هو من نـتاج حتمـية تاريخـية تقضـي بظهـوره وفـق معادلـة تاريخـية محـددة، ولا هـو من قبيل الاستجابة البشرية لتحديات خارجية، بل هو دائماً «عارض غير عادي» ينبعث في ظرف اسـتثنائي، هـذا الظـرف الـذي يتفق دائماً مع ميلاد مجتمع. لذا فإنّ معرفته تتم من خلال رصد الظروف التي تصاحب ميلاد المجتمعات في التاريخ.

ومـن خـلال التحليـل التاريخي يصل ابن نبي إلى أن هذا المركب إنّما هو «الفكرة الدينية» التي رافقت دائماً ولادة الحضارات خلال التاريخ[3].

---

(١) تأملات: ١٧٢.

(٢) شروط النهضة: ٥٠.

(٣) شروط النهضة: ٥٠.

وهـذه المـزية التـي يتوفـر عليـها الدين في قدرته على تركيب عناصر الحضارة هي مـزية ثابـتة فـي جوهـره، وليسـت خاصـة بـوقت ظهوره في التاريخ، فجوهر الدين مؤثر صـالح في كل زمان ومكان، لذا فإنّ الوسيلة إلى الحضارة متوافرة مادامت هناك «فكرة دينـية» تؤلـف بـين العناصـر الـثلاثة لتـركـب مـنها كـتلة تسمى في التاريخ حضارة، فأثر الـدين يمكـن أن يـتجدد ويسـتمر مـن خـلال تسـجيله فـي النفس، شريطة أن لا يخالف الناس شروطه وقوانيـنه[١].

وهـذا يعنـي أن الفكرة الدينية تؤدي وظيفتها الاجتماعية من خلال ما تتركه من أثر في نفوس المؤمنين بها. وعلى هذا الأساس يمكن أن يكون لها ظهوران:

ظهـور مباشـر؛ حـين تكـون الفكـرة ديـنـية صـريحة، كما في الديانات السماوية، أو الديانات البشـرية كالبوذية والهـندوسية ونحوهما.

وظهـور آخـر غيـر مباشـر؛ عـندما تظهـر بواسطة «بديلاتها اللادينية» التي تفعل في النفوس الفعل المماثل، كما هو شأن الفكرة الماركسية مثلا.

فالظهوران متماثلان في جوهرهـما الـنفسي، وفي ما يحققانه من وظيفة اجتماعية[٢].

فمـع كـون المـاركسـية فكـرة لادينية، إلاّ أنها من الناحية السيكولوجية تعد قبل كل شـيء: «فكـرة» ماركس، ومـن الناحـية الواقعـية هـي فـي جوهـرها نشاط المؤمنين بها، المدفوعين بالقوى الداخلية نفسها التي دفعت غيرهم من المؤمنين في مختلف العصور، اولئك الذين شهدوا مولد الحضارات[٣].

ويجـد ابـن نبـي مـا يـؤيد نظـريته هـذه، فـي إسناد الحضارة إلى الفكرة الدينـية، من

---

(١) شروط النهضة: ٦٥.

(٢) شروط النهضة: ٦٢، تأملات: ٢٠١.

(٣) شروط النهضة: ٦٠.

خلال وظيفتها الاجتماعية، بما توصل إليه هرمان دي كسرلنج في كتابه (البحث التحليلي لأوربا) إذ رأى «أن أعظم ارتكاز حضارة أوربا ـ كان ـ على روحها الدينية» ثم يفسر الروح بوصفه عاملا اجتماعياً، فهو «ذلك الشعور القوي في الإنسان الذي تصدر عنه مخترعاته وتصوراته وتبليغه لرسالته، وقدرته الخفية على إدراك الأشياء»[1]. كما يجد مستنده أيضاً في النص المنسوب إلى أحد الكتب المنزلة القديمة: «في البدء كانت الروح»[2].

فالحضارة لاتنبعث إلاّ بالعقيدة الدينية؛ إما في صورة وحي يهبط من السماء، أو فكرة توجه الناس نحو معبود غيبي، أو معبود بالمعنى العام، أي حتى لو أخذ صورة مشروع اجتماعي بعيد المدى. «فكأنما قُدّر للانسان ألاّ تشرق عليه شمس الحضارة إلاّ حيث يمتد نظره إلى ماوراء حياته الأرضية، أو بعيداً عن حقبته»[3].

إذن باجتماع الشروط العامة للحضارة، وبتحقق التركيب بين عناصرها بفعل المركب الحضاري، عندئذ نترقب ظهور حضارة، لها بعد ذلك تفاصيلها وقوانينها الخاصة بها.

(١) شروط النهضة: ٦٣.

(٢) شروط النهضة: ٥٧.

(٣) شروط النهضة: ٥٦.

المبحث الثالث

كيف تنشأ حضارة

تعددت النظريات الفلسفية في تفسير حركة التاريخ ونشأة الحضارة، ويتوقف ابن نبي على أهمها مبيناً أنها لم تبلغ الغاية في تفسير هذه الظواهر التاريخية، وأنها كانت في بعض الأحيان تفاسير لنتائج ترتبت على عامل أو عوامل جوهرية بقيت خافية عليها.

فعندما يذهب جلّ الفلاسفة إلى عدّ «الحاجة» هي الدافع الأول للفعل التاريخي الخلاق، يرى ابن نبي أن ذلك ليس كافياً، إذ الحاجة لاتكون فعالة إلا حين يمنحها الضمير من روحه ما يحيلها عملا ملزماً، فليس يكفي مجتمعاً لكي يصنع تاريخه أن تكون له حاجات، بل ينبغي أن تكون له مبادئ ووسائل تساعده على الخلق والابداع. وهذا ما يؤيده علم الاجتماع الذي يرى أن الحاجة في صورتها البدائية العاجلة ليست هي العمل التاريخي الأول، إنّما العمل التاريخي الأول هو روح المبادرة التي تخلقها وتنميها وتشبعها[1].

ولقد اكتشف ابن خلدون منطق التاريخ في مجرى أحداثه لكن توقف به مصطلح عصره عند ناتج معين من منتوجات الحضارة في صورة منتج قائم بذاته[2].

---

(١) وجهة العالم الإسلامي: ١٣١ - ١٣٢.

(٢) شروط النهضة: ٦٩ - ٧٠. هكذا رأى ابن نبي، ولست أرى في نظرية ابن خلدون المشبعة بالبحوث الاجتماعية والنفسية قصوراً في هذا الاتجاه، إلا في حدود اقتصاره على البيئة العربية والبربرية، والدول الإسلامية، ليكون موضوعه هو الدولة وليس الحضارة بشكلها العام، فكانت قوانينه التي وضعها للدولة هي القوانين التي وضعها الفلاسفة=

وعندما قامت المادية التاريخية - باعتماد مبدأ التناقض الهيجلي - بتفسير حركة التاريخ على أساس الحاجة والفن الصناعي، باعتبارهما العاملان اللذان يحددان العلاقات الاجتماعية الخاصة بحضارة معينة، كما يحددان الحضارة ذاتها معنوياً ومادياً، فإنّها لم تفسر لنا النقطة الاساسية الماثلة في ما يحدث من تفكك العلاقات الاجتماعية وتلاشي الحضارات دون ظهور أي تغيير في طبيعة الحاجات وفي وسائل الانتاج. كما أنها لاتفسر لنا نشأة حضارة معينة، كالإسلامية أو المسيحية على سبيل المثال، إذ لانجد للعامل الاقتصادي، الممثل في الحاجة والوسيلة الصناعية، دوراً في نشأتها وتكوينها[1].

ونظر اشبنجلر إلى الحضارة نظرة يتسرب من خلالها العامل العنصري إلى المذاهب التاريخية، وهو العامل الذي حقق في مابعد اكتماله المنهجي في المدرسة الهتلرية على يد روزنبرج. ثم حاول ولتر شوبرت تكييف طريقة اشبنجلر ليفسر الحضارة على أنها نتاج عبقرية عصر معين، وليس جنس معين، إذ رأى أن لكل عصر عبقريته الخاصة، أو روحه الكلي الذي يسم حضارته بسمته الخاصة.

وأخيراً جاء توينبي بتفسير ضخم للحضارة يلعب فيه العامل الجغرافي دوراً أساسياً، وفق نظرية التحدي والاستجابة؛ إذ يكون العمل التاريخي هو استجابة الشعب لتحد غالباً ما يكون مصدره الطبيعة. لكننا وفق هذه النظرية لايمكن لنا أيضاً تفسير نشأة الحضارة الإسلامية مثلا، إذ لانجد تحدياً طبيعياً ولابشرياً يمكن له أن يفسرها. لكن على ضوئها يرى ابن نبي إمكان اكتشاف نوع آخر من أنواع التحدي، ذلك هو «التحدي الروحي» الذي منح المجتمع شروط حركته عبر القرون[2].

وبهذا ينقل ابن نبي «التحدي» من المحيط الخارجي، طبيعياً كان أو بشرياً، إلى داخل النفس ذاتها التي تتأهب للاستجابة. ليقوده هذا إلى جوهر فكرته التي يستند إليها

اللاحقون للحضارة، فكانت الحضارة الإسلامية عند ابن خلدون مجموعة وحدات حضارية مثلتها الدول الإسلامية المتعاقبة، أما عند ابن نبي فالحضارة الإسلامية وحدة تاريخية واحدة، تشكل في اطارها العام موضوع الدراسة.

(١) شروط النهضة: ٧٠، ميلاد مجتمع: ٢٢.

(٢) ميلاد مجتمع: ٢٤ - ٢٥.

في دور «الفكرة الدينية» في بعث الحضارة، فهو يخلص من هذا التحليل إلى أن «آلية الحركة التاريخية إنّما ترجع في حقيقتها إلى مجموع من العوامل النفسية، الذي يعد ناتجاً عن بعض القوى الروحية، وهذه القوى الروحية هي التي تجعل من النفس المحرك الجوهري للتاريخ»[1].

لتتحول مهمة ابن نبي بعد ذلك إلى تفسير قانونه هذا في شطريه:

ـ كيف نثبت دور الفكرة الدينية في نشأة الحضارة؟

ـ وكيف تؤثر الفكرة الدينية في الفرد وفي المجتمع التأثير الذي تنبثق عنه حضارة؟

١ ـ تقدم في بحث سابق أن العمل التاريخي هو من صنع العوالم الثلاثة؛ عالم الاشخاص وعالم الأفكار وعالم الأشياء، عندما تتوافر الصلات الضرورية بينها لتشكل كيانها العام من أجل عمل مشترك. مما يعني وجود عالم رابع، هو «شبكة العلاقات الاجتماعية» التي تنظّم تلك الصلات، وتسير بها صوب غايتها التي تتجسد في حضارة.

وهذا يعني أن «شبكة العلاقات الاجتماعية» هي «العمل التاريخي الأول» الذي يقوم به مجتمع ساعة ميلادة. فشبكة العلاقات إذن، كونها عملا تاريخياً، تدل في الوقت نفسه على تحقق ضرورة سابقة عليها، هي التي أنتجتها. فلكي تتحقق شبكة العلاقات الاجتماعية لابدّ أن يكون الإنسان قد اكتسب قبل ذلك «معنى الجماعة ومعنى العمل المشترك والكفاح المشترك».

ومعنى هذا أن التاريخ لابدّ أن يكون قد سجل بدايته من هناك، قبل ظهور عمله الأوّل، وبالتحديد من اللحظة التي تحول فيها الإنسان من مجرد فرد في التكوين النوعي، إلى كائن منتج للحضارة، أي «عندما انقلبت صفاته البدائية التي تربطه بالنوع، إلى نزعة اجتماعية تربطه بالمجتمع»[2].

وهذا الانقلاب في الصفات هو بالتحديد ما تخلقه الفكرة الدينية، من خلال ما تخلقه من علاقة مزدوجة؛ علاقة روحية، و علاقة اجتماعية.

---

(١) ميلاد مجتمع: ٢٦.

(٢) ميلاد مجتمع: ٢٩، ٣١.

علاقة روحية بين الإنسان وبين الله، حين تأتي هذه الفكرة الدينية بصورتها المباشرة، أو بينه وبين الروح التي تحملها الفكرة حينما تظهر في صورة بديلاتها اللادينية، في صورة فكرة أيديولوجية، أو في صورة ثورة ثقافية.

وهذه العلاقة الروحية هي التي تلد العلاقة الاجتماعية التي تربط بين الإنسان وأخيه الإنسان، تحوّل الإنسان إلى كائن اجتماعي يعيش معنى الجماعة والعمل المشترك.

ومن ناحية أخرى فإنّ هذه العلاقة الروحية إنّما تلدها الفكرة الدينية، وهي تلدها دائماً في صورة «القيمة الاخلاقية». وهكذا «فإنّ العلاقة الاجتماعية التي تربط الفرد بالمجتمع هي في الواقع ظل العلاقة الروحية في المجال الزمني»[١].

يؤيد هذا ـ كما يرى ابن نبي ـ السبر التاريخي، الذي يثبت أنه كلما وجدت العلاقة الروحية، وجدت على أثرها العلاقة الاجتماعية[٢]. أي شبكة العلاقات الاجتماعية التي علمنا مسبقاً، من كونها العمل التاريخي الأول في حياة مجتمع، أنها دالة على أن التاريخ قد وجد بالفعل قبل ظهورها كعمل تاريخي أول. وهذا يعني بوضوح أن التاريخ يبتدأ بالعلاقة الروحية التي هي الأثر الأول والأساس للفكرة الدينية، فتكون الفكرة الدينية، نتيجة ذلك، هي المؤذنة بميلاد مجتمع وبصناعة التاريخ.

وإذا كانت شبكة العلاقات الاجتماعية هي وليد العلاقة الروحية، فهي تتأثر بها سلباً وإيجاباً، فكلما كانت العلاقة الروحية أكبر، كانت شبكة العلاقات الاجتماعية أكثر كثافة. وهذه هي الحالة التي يتحقق فيها القدر الأكبر من النشاط والفعالية، وبالتالي المستوى الأعلى من الحركة التاريخية الصاعدة، المتجسدة في حضارة قائمة في مجموعة نتاجاتها.

وبناءً على ذلك فإنّ « تطور الانسانية هو ما يحدث من نمو في مشاعرها الدينية

(١) ميلاد مجتمع: ٥٦ - ٥٧.

(٢) ميلاد مجتمع: ٥٧.

المسجلة في واقع الأحداث الاجتماعية، تلك التي تطبع حياة الإنسان وعمله على وجه البسيطة»[1].

هذا الاستنتاج يجد ما يعززه في أجواء الحضارات التي ما تزال تسلط انعكاساتها على الواقع، وهي: الهندوسية، والبوذية، والموسوية، والمسيحية، والإسلامية، في انطلاقتها الروحية التي أقامت هياكل براهما، ويَهوه، ومعابد البوذية، والكنائس القوطية، والمساجد الإسلامية.

أما التجسيد الأكثر أهمية لهذه النتيجة فهو ما يظهر في محاولة أي مجتمع ناشئ البحث دائماً عن سند له في القيم المقدسة[2].

٢ ـ أمّا كيف يؤثر الدين في المجتمع ليضعه على طريق حضارة؟

فهذا ماينبغي بحثه وفق قوانين علم النفس.

تقدم في بحث (أثر البيئة الاجتماعية) كيف أن المجتمع يقوم بتكييف الفرد طبقاً لأهدافه الخاصة، وبحسب هذا التكييف يأخذ الفرد مكانه في المجتمع.

من هنا ينبغي تحديد العلاقة التي يحتمل أن تكون بين مجموعة من الأفعال المنعكسة المنظمة لسلوك الفرد، وبين شبكة العلاقات الاجتماعية التي تتيح لمجتمع ما أن يؤدي نشاطه المشترك.

فهناك علاقة تبادل كونية تاريخية بين الانعكاس الفردي والعلاقة الاجتماعية. إذ المجتمع يخلق الانعكاس الفردي، والانعكاس الفردي يقود تطوره، وبفضل هذا التبادل ينبغي أن نتوقع تدخل الواقع الديني في هذا الجانب الجديد من المسألة.

فإذا نظرنا إلى الدين من زاوية واحدة، بوصفه ميراثاً اجتماعياً، فإننا نجد أن نفسية

---

(١) ميلاد مجتمع: ٦١.

(٢) مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي: ٦٠.

الفـرد فـي «المجـتمعات التاريخـية» على الأقل، مفعمة بالنزعة الدينية. وهو ما جعل علم النفس يعرّف الإنسـان بأنه: «حيوان ديني».

فالـدين علـى هـذا يحـدد جانبـاً من الأساس النفسي العام في أفراد النوع، وكل فرد يبنـي شخصيته الخاصـة علـى هـذا الأسـاس. معنى ذلك أن الدين يتدخل أيضاً في هذا البناء، أي في تحديد العناصر الشخصية للفرد، أو (الأنا).

وهـو هـنا يـتدخل مباشرة في عملية التكييف الاجتماعي، فالفرد حين تحمله طبيعته على العمل، فإنّ تكليفه الديني، وبعبارة أخرى، القيمة الاخلاقية التي يعطيها الدين، هذا الدافع هـو الـذي يعطي لعمله معنى تاريخياً وأخلاقياً، فهو الذي ينظّم عمل الغرائز لدى الفرد تنظيماً يجعل عملها مطابقاً لرسالته الاجتماعية. وهذا هو الاساس في وجود النشاط المشترك للمجـتمع خلال التاريخ، مما يكشف بوضوح عن دور العنصر الديني في هذا النشاط.

يستنتج ابـن نبـي مـن هـذا أن العنصر الديني يتدخل في نطاق العمل التاريخي، من وجهة نظر علم النفس، على عدة مستويات:

١ ـ في تكوين الطاقة النفسية الاساسية لدى الفرد.

٢ ـ في تنظيم الطاقة الحيوية الواقعة في تصرف (أنا) الفرد.

٣ ـ وفـي توجيه هـذه الطاقة تبعاً لمقتضيات النشـاط الخـاص بهـذه (الأنا) داخل المجتمع، تبعاً للنشاط المشترك الذي يؤديه المجتمع في التاريخ.

هكـذا تلعـب الفكـرة الدينية دورهـا فـي صناعة التاريخ ونشوء الحضارات[1]. لكن تأثيـر الفكـرة الديـنية هـذا يبقى مشروطاً بكون إسقاطها على نشاطنا هو بالضبط الصورة

---

(١) ميلاد مجتمع: ٦٥ - ٧٤.

الكاملة لنموذجها في عالمها الثقافي[1]. أي عندما تتحقق علاقاتها بالمقاييس الثابتة للنشاط، وهي:

١ ـ المرتبة الاخلاقية الايديولوجية، السياسية، بالنسبة لعالم الاشخاص.

٢ ـ المرتبة المنطقية الفلسفية، العلمية، بالنسبة لعالم الأفكار.

٣ ـ المرتبة التقنية، الاقتصادية ـ الاجتماعية، بالنسبة لعالم الأشياء. وحينما يفسد واحد من هذا المفاصل الثلاثة بتأثير أي عامل كان، فينبغي أن نتوقع رؤية نتائج هذا الفساد في أحكام ونشاطات المجتمع وفي سلوك أفراده[2].

وخلاصة القول: «إن الوسيلة إلى الحضارة متوافرة مادامت هناك فكرة دينية تؤلف بين العوامل الثلاثة: الإنسان، والتراب، والوقت، لتركب منها كتلة، تسمى في التاريخ: حضارة»[3].

فكرة الإنقاذ ودور المنقذ في تكوين حضارة:

الوضع النفسي للفرد في المجتمع هو الذي يطبع المجتمع بطابعه العام في التاريخ، وعلى أساسه يتميز مجتمع متحرك عن مجتمع راكد. ففي المجتمع الذي يعيش حالة ركود يكون الوضع النفسي للفرد بشكل عام في حالة استقرار وسكون، أي لايتوفر على دافع يدفعه نحو الحركة، وبالتالي فهو لايبذل جهداً لتغيير الوضع من حوله، فهو في حالة استسلام مطلق للتاريخ الذي يجرفه إلى حيث لايدري.

فإذا حدث في ذلك المجتمع نفسه حالة جديدة قادرة على تغيير الأوضاع كلها، فإنّ موقف الإنسان أمام الحوادث والأشياء يتغير، وبالتالي يتغير مجرى التاريخ[4].

---

(١) مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي: ٦٠.

(٢) مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ٦٤ - ٦٥.

(٣) شروط النهضة: ٦٤.

(٤) تأملات: ١٣٥ - ١٣٦.

هـذه الحالـة الجديـدة تتمـثل دائـماً فـي «فكـرة إنقـاذ» تقـتلع الاسـتقرار من النفوس وتزرع مكانه القلق ومسوّغات العمل.

وفكرة الانقاذ، او الخلاص هذه، لاتستكمل شروطها لتصبح فاعلة وحاسمة إلاّ أمام خطر مرعب. وجعل هذا الخطر ممثلا دائماً بالتحدي الطبيعي أو البشري، كما رأى توينبي، لايفسر دائماً الظواهر التاريخية الناتجة عنه، فالصعوبات التي لاقاها موسى في بني إسرائيل قبل الخروج وبعده تكشف كيف تكون فكرة الانقاذ، أو الخلاص، قادرة على أن تُنهض شعباً ما، وتشكل إرادته بصورة عامة، لكن لا أمام خطر ناتج عن التحدي الطبيعي أو البشري، وإنّما إزاء خطر أُخروي وغيبي[1].

إن هذه الحالة الجديدة الطارئة في حياة مجتمع راكد هي قبل كل شيء حالة قلق يسودها الشعور بالخطر، سواء أكان هذا الخطر واقعياً، أم مجرد فكرة خامرت العقول.

وهكذا يسود المجتمع وضع جديد نستطيع تسميته بـ«حالة إنقاذ».

هذه الصورة النفسية تكررت مع نتائجها الاجتماعية أكثر من مرة في تاريخ الانسانية، مع اختلاف الغايات التي تسير إليها الشعوب حين تهزها هذه الحالة، فتسير وراء خطوات «منقذ» يشخص لها الغايات حتى تصبح وكأنها تراها وتلمسها، كما رأى أصحاب بدر الجنة على مقدار شبر منهم[2].

بل إلى أكثر من ذلك يذهب ابن نبي إلى أن استقراء تاريخ الحضارات يكشف أنها جميعاً تشكلت ضمن ظروف هيمنت عليها فكرة الخلاص وحالة الانقاذ، وسيطرت على وعي الإنسان حتى غيرت اتجاهه[3]. وهي قراءة صحيحة بلاشك، إذ يمكننا أن نرى أنّ أي محاولة للتغيير إنّما هي في الواقع محاولة إنقاذ تستهدف الخلاص من حالة

(١) القضايا الكبرى: ٥٨ - ٦٠.

(٢) تأملات: ١٣٦ - ١٣٧.

(٣) تأملات: ١٣٥ - ١٣٦.

راهنة إلى حالة أخرى منشودة، فهي إذن حالة نفسية تعبر عن القلق وتبعث نحو الحركة والتغيير.

والقضية الثانية التي لاحظها ابن نبي هي أن حالة الانقاذ هذه التي تهدف إلى انتشال مجتمع من حالة الركود إلى حالة النشاط والفعالية، قد اقترنت دائماً بوجود «المنقذ» الذي يضع أمام أعين المجتمع الراكد الخطر الذي يداهمه، ليبعث فيه القلق بعد الركود، وحالة الانقاذ بعد حالة الاستسلام.

والشرط اللازم لهذا «المنقذ» «البطل» لكي يكون منقذاً بالفعل، قادراً على خلق ذلك الشعور في مجتمعه، هو أن تتجسد فيه هذه الفكرة حتى يكون تعبيراً حياً وشاخصاً عنها، ويكون تعبيراً حياً عن الحالة الجديدة التي ينشدها لمجتمعه. هذا ما نقرأه في صفة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم): «كان خُلُقُه القرآن»[1].

وهذا ما أراده ابن نبي في المنقذ حين وصفه بأنه: «البطل الاسطوري للملحمة الوطنية الذي يجسد شخصه ـ في فترة من التاريخ ـ مصير: وطن، وثقافة، وحضارة»[2].

ولقد وجد لهذا الشرط المتحقق في رجل أمثلة كثيرة في تاريخنا المعاصر: إذ مثل غاندي دور المنقذ في الهند، عندما «تقمص شخصية الهند المعاصرة، وأضفى عليها مما وهب له من صفات خاصة، ووجهها بما أوتي من اتجاه روحي طبع بطابعه الشخصي رسالتها في العالم»[3].

وهكذا مثّل مصدق في إيران «حركة وطن مركّزة في رجل، وهو صوت تطوّره، وهو إرادته، كيما يكون في التاريخ هو نفسه أن يتحقق بذاته»[4].

---

(١) الإمام أحمد / المسند ٩: ٣٨٠، ح / ٢٤٦٥٥، المكتبة التجارية، دار الفكر، ط ٢، ١٤١٤ هـ ، ١٩٩٤ م.

(٢) القضايا الكبرى: ١٩ (الاهداء).

(٣) في مهب المعركة: ١٦٢.

(٤) في مهب المعركة: ٩٨.

ومن هذا وذاك تجتمع في صناعة التاريخ «فكرة الانقاذ» مع شخص «المنقذ» الذي يجليها في الصورة الكاملة لنموذجها الثقافي.

ولايخفى أن «الفكرة الدينية» بصورتيها: المباشرة، وغير المباشرة، ماهي إلاّ فكرة إنقاذ، تضع أمام أعين المجتمع الخطر الذي يداهمه.

المبحث الرابع

دورة الحضارة

تشتمل دورة الحضارة على فكرتين: فكرة الادوار التي تمر بها الحضارة في عمرها. وفكرة النظام الدوري للحضارات.

فعلى المستوى الأوّل تجتاز الحضارة أدواراً متعاقبة، مماثلة للادوار التي يطويها الكائن الحي في حياته. فالحضارة تولد بعد أن لم تكن قبل ولادتها سوى إمكان تاريخي لم يجد بعد أسباب وجوده، كما هو شأن الكائن الحي قبل ولادته. فإذا تهيأت أسباب ولادتها والظرف التاريخي الملائم لنموها في مرحلة طفولتها، اتخذت طريقها للتطور حتى تبلغ ذروة قوتها. ثم يتوقف اتجاه صعودها العمودي ليتحول إلى امتداد افقي وانتشار، حتى يتمكن منها الهرم فتأخذ في طريق النزول صوب الافول.

فهناك في النتيجة ثلاثة أطوار رئيسية تمر بها الحضارة في دورة حياتها: طور النهضة الصاعد، يقابله طور الافول النازل، ويقع بينهما بالضرورة طور الامتداد والتوسع.

والمراد هنا دائماً هو شبكة العلاقات الاجتماعية، فهي التجسيد الكامل للحضارة، وهي في ذاتها دالة على مدى انفعال الإنسان بالدفعة الروحية للفكرة الدينية التي تمثل سر الحضارة الكامل. «فالعلاقة الاجتماعية التي تربط الفرد بالمجتمع هي في الواقع ظل العلاقة الروحية في المجال الزمني»[1].

---

(١) ميلاد مجتمع: ٥٦.

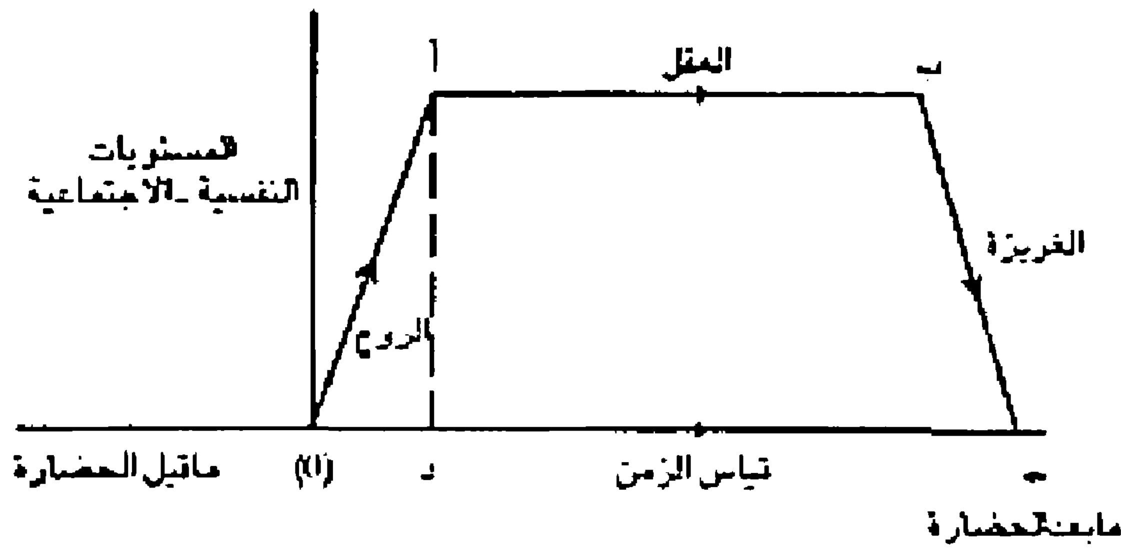
لـذا فـإنّ قـراءة مسـار أي حضـارة هي في الواقع قراءة لمستوى هاتين العلاقتين وما يطرأ عليهما.

من أجـل هذا يرى ابن نبي أن قراءة مسار الحضارة الإسلامية وحدها تكفي لتعميم هذه القراءة على كل حضارة قامت وتقوم عبر التاريخ.

منحنى الحضارة الإسلامية:

يضع ابـن نبـي مخططـاً بيانيـاً لـلادوار التـي اجـتازتها الحضـارة الإسـلامية، موضحاً خصـائص كـل واحـد مـن هذه الأدوار، المراحل، والتي هي بالنتيجة الأدوار والمراحل ذاتها التي تطويها كل حضارة في دورة حياتها.

والمخطط على النحو الآتي[1]



يعبر المخطط عن التغيرات التي تطرأ على القيم النفسية، والتي تعكس بشكل مباشر

---

(١) وضـع ابـن نبـي هذا المخطط في: شروط النهضة: ٧٤، مشكلة الأفكار في العالم الإسـلامي: ٤٤، وعلى نحو مبسط في: ميلاد مجتمع: ٥٥.

التغيرات التي تطرأ على الحضارة، باعتبار أن هذه القيم النفسية هي الأصل في كل حضارة، وهي المقياس لمستوى تطورها، كما تقدم.

فالنقطة (٠) على المخطط تمثل ظهور عارض غير عادي، وولادة «المركب الحضاري»، ومن هنا تنشأ إرادة المجتمع وتكون في أعلى درجاتها، ويكون التوتر الداخلي في أعلى مستوياته، هذا التوتر الذي يخلق بدوره الفعالية، والذي تحدد خصائصه القيم الجديدة التي رسمت بوضوح مسوّغات الفعالية وعللها الدافعة. وبفعل هذه الارادة وهذا التوتر تشهد شبكة العلاقات الاجتماعية أكثر حالاتها كثافة، وهي الحالة التي يعبر عنها قوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُم بُنْيَانٌ مَّرْصُوصٌ﴾[١].

هذه هي صورة المجتمع في حالته الأولى، حالة الانبعاث الحضاري الموافق لانبعاث الفكرة الدينية، كونها المرحلة التي توفر أفضل الظروف النفسية والزمنية لأداء نشاط مشترك. وهذا هو الحد المثالي للتطور الاجتماعي الذي يمكن أن يبلغه مجتمع ما، إذ يحقق أرفع درجات الاندماج والانسجام، ويشهد توتره الاخلاقي ذروة درجاته، كالذي بلغه المجتع الإسلامي في العهد المدني، والمجتمع المسيحي في مغارات روما، وهو الذي طبع في العصر الحديث إقلاع الاتحاد السوفياتي مع التجربة الستاخانوفية، وإقلاع الصين الشعبية مع الثورة الثقافية[٢].

وبالنسبة للمجتمع الإسلامي فهي المرحلة التي ابتدأت من (غار حراء) وامتدت إلى (صفّين)[٣].

وتستمر هذه المرحلة في صعود مادام هذا التوتر محافظاً على جذوته، وما دامت القيم تحت سيطرة الروح وقوتها الدافعة.

هذه المرحلة يمثلها المقطع (٠-أ) على المخطط البياني. ويوضح المخطط أن هذه

---

(١) ميلاد مجتمع: ٣٨، وجزء الآية من سورة الصف: ٦١/٤.

(٢) مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي: ٤٥.

(٣) شروط النهضة: ٥٨.

المرحلة تشهد صعوداً حضارياً كبيراً في وقت قصير نسبياً، فالمقطع (٠ ـ د) يمثل الوقت الذي استغرقه النمو الحضاري لبلوغ ذروته في النقطة (أ).

ومن هذه الذروة ابتدأ الانقلاب في اتجاه الحضارة، لتأخذ طابع الامتداد، لكن دون صعود، فهو امتداد أُفقي يمثله المقطع (أ ـ ب) على المخطط.

ولهذا الانقلاب تفسيره الفلسفي عند ابن نبي، فهو يلاحظ أن أكبر لحظات التاريخ هي دوماً اللحظات التي تكون فيها وحدة كفاح شاملة ضد الطبيعة أو ضد البشر، فهي في صورتها هذه تكون في مستوى القداسة، وذلك هو مستواها الايديولوجي ـ أو العقيدي ـ في أوجه، وعندما تفقد طابع الشمول، أي عندما تحتل فيها وحدات كفاح جزئية مكان وحدة الكفاح الشاملة، فإنها تهبط من هذا المستوى وحالما يحدث هذا الهبوط في المستوى الايديولوجي فإنّ القوى المكافحة تتبدد.

وهذا التدهور الروحي سيؤدي حتماً إلى التدهور السياسي بوصفه نتيجة ثانية. وهذا ما حدث في التاريخ الإسلامي في واقعة صفين، هذه الواقعة التي «فصمت الوحدة الشاملة التي بناها محمد بأمر من ربه، فحطت بذلك من مستوى المعركة التي بدأت يوم بدر. وهذا الحط أو الهبوط الايديولوجي لم يلبث أن أتى بنتائجه المشؤومة في الميدان السياسي، مصداقاً لقوله عز وجل: (وَأَطِيعُوا اللهَ وَرَسُولَهُ وَلاَتَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللهَ مَعَ الصَّابِرِينَ)»[١].

ذلك أن «الكارثة التي أصابت العالم الإسلامي في واقعة صفين، أخرجته من جو المدينة الذي كان مشحوناً بهدي الروح وبواعث التقدم، إلى جو دمشق حيث تجمعت مظاهر الترف وفتور الايمان»[٢].

وفي هذا الطور الذي يمثله المقطع (أ ـ ب) ستزول سلطة الروح وتحل محلها سلطة

(١) الصراع الفكري في البلاد المستعمرة: ٢، والآية من سورة الأنفال: ٨/٤٦.

(٢) شروط النهضة: ٥٢ ـ ٥٣.

العقل. وفي هذه المرحلة من تاريخ أمة يظهر النمو الفني والصناعي، ويتنوع، وقد شهدت الحضارة الإسلامية المزيد من هذا النتاج الحضاري حيث تنوعت معالم الفكر الصناعي. لكن مع ذلك فإنّ هذه الحضارة «من الناحية العضوية التاريخية» ليست سوى «صورة مشوهة عن البناء الذي شاده القرآن» والذي كان قائماً على التوازن بين المادة والروح، أي «على الأساس المزدوج، الروحي ـ المادي، اللازم لكل بناء اجتماعي أهل للخلود»[(١)].

فإذا كان كذلك فلماذا لم يتداع العالم الإسلامي دفعة واحدة منذ تلك الصدمة التي أصابته عام ٣٨ من الهجرة؟

إن ذلك المستوى من التوتر الذي قاد الحركة الصاعدة لم يكن لينهار بالكامل دفعة واحدة أمام الصدمة، فهو توتر داخلي يطبع بطابعة الصورة العامة لنشاط مجتمع بأسره، إضافة إلى هذا فهو مستند إلى مصدر روحي ومبدأ مقدس ستمتد آثاره إلى مدى أبعد، بل سيحافظ على قوته عند أفراد يشكلون مصادر إحياء للقيم الاولى بمستويات مختلفة.

يقول ابن نبي: إن العالم الإسلامي لم يقو على البقاء إبان تلك الازمة الاولى في تاريخه، وبعدها، إلاّ بفضل ما تبقى فيه من «دفعة قرآنية» حية قوية، وكان سر تماسكه رجال من أمثال: عقبة بن نافع، وعمر بن عبد العزيز، ومالك بن أنس، لا لأن أولهم كان فاتحاً كبيراً، والثاني خليفة عظيماً، والثالث إمام مدرسة كبرى في التشريع، بل لأنّ فضائل الإسلام الفطرية العظيمة قد تجسدت فيهم بصورة أو بأُخرى.

هذه الفضائل تمثلت في: «احتقار مجد حان موعده» عند عقبة بن نافع في إقدامه على الاستشهاد وقد كان بامكانه البقاء أميراً، وفي «رفض سلطة لا تقوم على حق» عند عمر بن عبد العزيز، وفي «تحد يجابه به ظالم باغ» بالنسبة للإمام مالك في مواجهته هارون الرشيد. هذه الفضائل «هي التي حفظت في العالم الإسلامي سرّ الحياة الذي أودعه فيه القرآن»[(٢)].

---

(١) وجهة العالم الإسلامي: ٢٥.

(٢) وجهة العالم الإسلامي: ٢٦.

هذه الفضائل التي عددها ابن نبي هي نماذج كانت تظهر طبيعية في ضمن السياق العام لحياة المجتمع الإسلامي، وهي أمثلة معدودة لغرض البيان فقط من بين رصيد هائل توفر عليه ذلك المجتمع باستمرار.

غير أن هناك من بين هذا الرصيد الهائل نماذج أخرى كانت تهدف بشكل مباشر إلى إحياء النفوس من جديد واستعادة سلطان الروح وتجديد قوّة الدفعة القرآنية، كان بإمكان ابن نبي الاستدلال بها في الاتجاهين المتضادين معاً، اتجاه استمرار الدفعة القرآنية من ناحية، واتجاه غياب سلطانها من ناحية أخرى، كما يتجلى ذلك في محاولات ثورية واضحة الأهداف، كثورة الإمام الحسين(١)، وثورة أهل المدينة المنورة(٢)، وثورة القراء(٣)، وثورة الإمام زيد(٤)، وغيرها(٥).

فهذه نماذج شاهدة أولا على الانفصال الكبير الذي حصل بعد صفّين، وشاهدة أيضاً على أن ذلك التوتر الأوّل مازال حياً يؤدي دوره في المجتمع، وهي شاهدة من ناحية أخرى على خطورة وفداحة ما حصل بعد صفين. فعلى الرغم من أهميتها وما احتوته من مبادئ وأساليب عمل؛ إلاّ أنها لم تفلح في استعادة ما تم تحطيمه جراء ذلك الانفصال. لم تفلح في استعادة سلطة الروح كما كانت، فلم تفلح لذلك في إعادة شبكة العلاقات الاجتماعية إلى حالها الأوّل. إلاّ أنها استطاعت أن تطيل في عمر هذه المرحلة من مراحل تاريخ الامة، إذ بدون هذه الفضائل سيكون الانتقال إلى طور الانهيار انتقالا سريعاً.

---

(١) في سنة ٦٠ - ٦١ هـ .

(٢) التي انتهت بوقعة الحرّة الشهيرة سنة ٦٣ هـ .

(٣) بين عامي ٨١ - ٨٢ هـ ، والتي كانت ثورة على الحجاج بن يوسف الثقفي، بقيادة عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث، فانظم إليه سائر أهل العلم وفي مقدمتهم: الحسن البصري، وسعيد بن جبير، وعامر الشعبي، وعبد الرحمن بن أبي ليلى، وأبو عبيدة بن عبدالله بن مسعود، وعطاء بن السائب، وآخرون، في كتيبة واحدة سمّيت باسم القراء. [الذهبي / تاريخ الإسلام ٥: ٣٤٣، ٦: ١٥ - ١٦]

(٤) سنة ١٢١ هـ ، ضد هشام بن عبد الملك.

(٥) يمكن متابعة هذه الحركات الأربع وأخرى غيرها في كتابنا: تاريخ الإسلام الثقافي والسياسي ـ مسار الإسلام بعد الرسول ونشأة المذاهب: ٦٥٩ - ٧٢٣.

وبشكل عام فإنّ القيم في المجتمع الإسلامي قد انقلبت في هذه المرحلة من عمره، وعندما تنقلب القيم فانها لاتتوقف عند حدها الأوّل لحظة انقلابها، بل هي تسير باتجاهها الجديد مع الزمن. وانقلاب القيم لايعني سوى انهيار البناء الاجتماعي بتفكك شبكة علاقاته التي أقامتها تلك القيم في حال قوتها وسلطانها على النفوس. وفي هذه الحال لاتنفع الصنائع والفنون في استعادة ما تهدّم من بناء، «فحيث ما سقطت الروح سقطت الحضارة وانحطت»[1]. وليس هناك بديل يستطيع أن يحل محل ذلك المصدر الأوّل للحركة: «وما كان لأي معوّض زمني أن يقوم خلال التاريخ مقام المنبع الوحيد للطاقة الانسانية، ألا وهو الايمان، ولذا لم تستطع النهضة التيمورية التي ازدهرت في القرن الرابع عشر الميلادي حول مغاني سمرقند، أو الامبراطورية العثمانية، أن تمنح العالم الإسلامي حركة لم يعد هو في ذاته يملك مصدرها»[2].

وهذا يضعنا أمام القانون الطبيعي الذي يقول: «إن من يفقد القدرة على الصعود، لايملك إلاّ أن يهوي بتأثير جاذبية الأرض»[3]. وهو القانون الذي يفسر الانتقال الطبيعي للحضارة إلى دور الانهيار، الممثل في المقطع (ب ـ جـ) والذي يبتدأ من وجهة نظر ابن نبي بسقوط دولة الموحدين في المغرب العربي. أي بعد سنة ٦١١ هـ ، ١٢١٥ م، إثر معركة العقاب التي هُزم فيها الموحدون في الاندلس. ولعل ابن نبي لاحظ أن دولة الموحدين هي آخر دولة إسلامية تقوم أساساً على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتجتهد في إحيائه غاية الاجتهاد. وهذا ما يتفق مع جوهر فكرة ابن نبي، لذا فهو لايرى في الفتوحات العثمانية الواسعة ما يدعو إلى عد هذه المرحلة مرحلة حضارة، حيث انفصمت العلائق المنتجة بين العوالم الثلاثة: عالم الاشخاص، وعالم الأفكار، وعالم الأشياء.

---

(١) وجهة العالم الإسلامي: ٢٦.

(٢) ميلاد مجتمع: ٤.

(٣) وجهة العالم الإسلامي: ٢٦.

أما كيف يتم هذا التحول في المستوى النفسي ـ الاجتماعي؟

فإنّ الروح في دور سيطرتها تعمل على تنظيم الغرائز وكبح جماحها، غير أن هذه الغرائز تسعى للتحرر من سيطرة الروح تدريجياً؛ لتسمح لسلطة العقل بأن تحل محل سلطة الروح، لكن العقل ليس له مثل سلطة الروح على الغرائز، فتأخذ الغرائز طريقها إلى التحرر حتى تتغلب على سلطان العقل وتحل محله.

ومن الطبيعي فإنّ الغرائز لاتتحرر دفعة واحدة، وإنّما هي تنطلق بقدر ما تضعف سلطة الروح[1]. ويستمر هذا التحول في نفسية الفرد، وفي البنية الاخلاقية للمجتمع الذي يكف عن تعديل سلوك أفراده، يستمر في تنامي مع استمرار الهبوط في سلطة الروح. وهذا يعني استمرار في نقصان الفعالية الاجتماعية للفكرة الدينية، وبالنتيجة الاستمرار في ضعف شبكة العلاقات الاجتماعية وتفككها.

وعندما يبلغ تحرر الغرائز المستوى الكافي للتغلب على سيطرة العقل، يبدأ الطور الثالث من أطوار الحضارة، وفيه تكون السيطرة للغريزة، وهنا تنتهي الوظيفة الاجتماعية للفكرة الدينية بعد أن أصبحت عاجزة عن القيام بمهمتها في مجتمع منحل، وبذلك تتم دورة في الحضارة[2].

نخلص من هذا إلى أن دورة الحضارة عند ابن نبي تأخذ شكل القانون الطبيعي أو الحتمية التاريخية التي تتمظهر بالصراع الجدلي، الديالكتيك، بين مقومات النفس الانسانية. فعندما تبدأ الحضارة بسيطرة الروح على الغرائز وتنظيمها، فإنّ الغرائز ستبقى محتفظة بنزوعها إلى التحرر، فينشب الصراع بين هذا النزوع وبين سيطرة الروح. هذا في وقت يواصل المجتمع تطوره، فتنشأ المشاكل المحسوسة لهذا المجتمع نتيجة توسعه، كما تنشأ ضرورات جديدة نتيجة اكتماله، فلابدّ للحضارة عندئذ أن تستجيب لهذه المقاييس المستجدة، وهذا ما يصنع بالضرورة في سلوك الحضارة منعطفاً جديداً، هو منعطف العقل.

---

(١) شروط النهضة: ٧٦.

(٢) شروط النهضة: ٧٧.

لكن العقل الذي لم يكن ليتحرك إلاّ بقوّة الروح، سوف لايؤدي مثل وظيفتها حين يحل محلها، بل سيهدر من قدرتها بالقدر الذي أزاحه منها ليتفرد به، ولما كان العقل لايملك سيطرة الروح على الغرائز، فإنّ الأخيرة تشرع بالتحرر من قيودها بالتدريج، حتى تختفي آثار سيطرة الروح وتنتهي فاعليتها بالكامل، فتكون السيطرة للغرائز(١).

وهكذا يعود المجتمع إلى حالة الانحلال التي سبقت الحضارة، على فارقين؛

أحدهما: أن مجتمع ما بعد الحضارة يتوفر على «عالم الأفكار» الذي تم إنجازه في مرحلة العقل، لكنها أفكار بدون فاعلية، بسبب تلاشي «عالم الاشخاص» بتفكك شبكة العلاقات الاجتماعية، فتغيب العلاقة بين هذين العالمين في ما بينهما من ناحية، كما تغيب علاقة كل منهما بعالم الأشياء أيضاً.

والثاني: أن الإنسان الذي خرج من الحضارة، أي الذي «تفسّخ حضارياً» يكون مخالفاً تماماً للانسان السابق على الحضارة، فبينما يكون هذا الاخير مستعداً دائماً للدخول في دورة حضارة، فإنّ الأوّل، المتفسّخ الحضارة، لم يعد قابلا لانجاز عمل محضّر إلاّ إذا تغير هو نفسه في جذوره الاساسية(٢).

فإنسان ماقبل الحضارة هو «الإنسان الطبيعي» الذي يمثل حالة الامكان لاستلهام القيم الباعثة باتجاه العمل المحضّر، أما انسان مابعد الحضارة فلم يكن قد توقف عند حد فقدان تلك القيم لكي يعود إلى وضع الإنسان الطبيعي، وإنّما تخلّق بأخلاق جديدة منافية تماماً لتلك الاخلاق الاولية، فلكي يعود إلى حالة الإنسان الطبيعي لابد من تغيير جذري في نفسه يرفعه إلى مستوى الاستعداد لتقبل تأثير «مركب الحضارة» من جديد لكي يدخل في مستهل دورة حضارية جديدة.

هذه هي الدورة التاريخية لعمر حضارة، تتم بالفعل وفق قانون طبيعي، لتكون بالتالي

---

(١) شروط النهضة: ٧٦.

(٢) شروط النهضة: ٧٨.

حتمية تاريخية، أو سنة كونية ثابتة، تفرض أحكامها على أي حضارة في التاريخ، إذ إن «التجارب التاريخية ـ كما لاحظ ابن نبي ـ تؤكد أطوار الحضارة هذه، ولاتكاد حضارة ما تشذ عن هذه القاعدة»[1].

بنية النظرية بين ابن نبي وابن خلدون:

ليس ثمة غرابة في تطابق الشكل العام للمخطط البياني لدورة الحضارة بين هذه النظرية وغيرها، مادام البحث يدور حول دورة حضارة تتمثل في مراحل وأطوار محددة في شكلها العالم، الذي مثل له دائماً بأطوار عمر الكائن الحي.

حتى إننا نلحظ التشابه الكبير بين التخطيط الثلاثي لابن نبي، وبين التخطيط الرباعي الذي وضعه قدماء الهنود في (المهابهاراتا)[2]، حيث وصفوا الطبيعة الدورية للتاريخ، وجعلوا الدورة التاريخية الواحدة تشتمل على أربعة عصور: «العصر الذهبي» وهو أكملها، و«عصر التريتا» وهو العصر التالي حيث تصاب الفضيلة بالانحطاط، و«عصر الداقابارا» الذي تنتشر فيه الأمراض والخطايا وتزداد المراسم الظاهرية وتصاغ القوانين، ثم «عصر الكالي» وهو أسفل درك في الدورة حيث تتسلط الآلام ويهمل الدين[3]. فكأن «العصر الذهبي» هنا يقابله «طور الروح» عند ابن نبي، فيما يأتي «طور العقل» في خصائصه مقابلا للعصرين الثاني والثالث في هذا التخطيط الرباعي، أمّا العصر الرابع والأخير الذي يهمل فيه الدين فهو المطابق لطور الغريزة في تخطيط ابن نبي.

أما تشابه نظرية ابن نبي مع نظرية ابن خلدون فقد تجاوز حدود الاطار العام إلى بنية النظرية، مع تميز العناصر المتشابهة في الوقت نفسه جوهرياً أحياناً، ووظيفياً أحياناً أُخرى.

---

(١) شروط النهضة: ٥٩.

(٢) ملحمة حماسية احتوت على معتقدات القبائل الهندية القديمة، يرجع تاريخها إلى ما يسمى في الهند بعصر الملاحم، والممتد بين عام ٦٠٠ أو ٥٠٠ ق.م. وعام ٢٠٠ ق.م. [آلبان ويدجيري / التاريخ وكيف يفسرونه: ٣٤].

(٣) الدكتور مصطفى النشار / من التاريخ إلى فلسفة التاريخ ـ قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان: ٨٢ دار قباء، القاهرة، ١٩٩٧ م.

فإذا نظرنا إلى «شبكة العلاقات الاجتماعية» عند ابن نبي، كبديل عن «العصبية» عند ابن خلدون، كونهما تعبيراً واحداً عن درجة التماسك الاجتماعي، وكونهما في أحوالهما المختلفة، قوةً وضعفاً، تحددان طبيعة الطور الذي تمر به الحضارة، فهما متشابهان ظاهرياً إلى حد ما ووظيفياً، غير أنهما مختلفان في طبيعتيهما من نواح أُخرى جوهرية.

فالعصبية عند ابن خلدون هي الملازمة للاجتماع البشري في حالته الاولية الطبيعية، التي هي حالة البداوة، بينما تولد شبكة العلاقات الاجتماعية عند ابن نبي مع ميلاد المجتمع بفعل الايمان بطارئ غير عادي، تمثل دائماً بالفكرة الدينية.

ومن هنا فأن شبكة العلاقات الاجتماعية في أحوالها المختلفة هي التي تمثل الحضارة في كل طور من أطوارها، أما العصبية فهي علّة الحضارة، فهي التي تنتج الحضارة ثم تعود الحضارة لتفككها، فتكون حالتها الجديدة علّة الطور الجديد للحضارة.

والحضارة، عند ابن نبي هي نتاج الفكرة الدينية التي أوجدت شبكة العلاقات الاجتماعية في أكثر حالاتها كثافة، اما عند ابن خلدون فالحضارة هي نتاج العصبية وحدها، حتى مع وجود الفكرة الدينية في طور قوتها وفاعليتها، إذ لا تستطيع الدعوة الدينية أن تنتج حضارة دون الاستناد إلى العصبية.

وعندما تبلغ الحضارة أوج قوتها، فليس الضعف الحاصل في العصبية ـ كما رأى ابن خلدون ـ هو السبب في انكسار مسارها التصاعدي، وإنّما نزعة الغرائز للتحرر من سلطة الروح هو السبب في ذلك.

ومع هذا الاختلاف الجوهري فإنّ النظريتين تلتقيان في نقطة واحدة، تمثلت في نقطة الانعطاف في المسار التصاعدي للحضارة الإسلامية، وهي واقعة صفين. ففي واقعة صفين استعادت العصبية ـ عند ابن خلدون ـ دورها الطبيعي بعد أن تحررت من سلطة

الـروح، لتكون لها الغلبة على قوة الدعوة الدينية. وفي هذه النقطة نفسها ـ من وجهة نظر ابـن نبـي ـ استطاعت الغرائز، في نزوعها إلى التحرر من سلطة الروح، التعبير عن نفسها إلى حد ما، لتزيح قدراً من تلك السلطة يحل فيه العقل محل الروح.

هـذه الـنقطة بالذات، نقطة الانعطاف منذ واقعة صفين، تستدعي التنويه بمضمون ما تعرضـت لـه مـن ردود تغلبت فيها العاطفة على التحقيق العلمي، حين رأى أصحابها أن هـذه الرؤية تشكل طعناً بالإسلام نفسه، فذهبوا إلى اختزال جوهر النزاع في صفين وفي ما تلاها من أحداث كبرى متصلا بها في جذورها ودوافعها، ذهبوا إلى اختزال ذلك في الخـلاف علـى قضية محددة، فقهية أو سياسية، اجتهادية. وكأنّ واقعة صفين لم تقع إلاّ بسبب الخـلاف في توقيت إنزال حكم القصاص في قتلة عثمان (رضي الله عنه)، وكأنّ واقعـة كـربلاء لـم تقـع إلاّ بفعـل الخـلاف بين الحسين في إصراره على الخروج قاصداً الكوفة، وبين عدد من الناصحين حاولوا منعه من الخروج الذي سيؤدي إلى قتله[1].

إنّ حقيقة ما وقع هي كما وصفها الفيلسوفان ابن خلدون وابن نبي، وليس في مجرد أن يقـام القصـاص علـى اولـئك النفـر فـي هـذه اللحظـة، أو بعـد أن يؤدي معاوية البيعة للخـليفة. ولـم يكن أمر واقعة كربلاء يدور حول أن يقتل الحسين أو لايقتل. إنّما هو في الحالـين، وفـي أحوال مماثلة أخرى كالتي ذكرنا نماذج منها آنفاً، صـراع بين الوجهتين؛ وجهـة الـروح الايمانيـة التـي تحـاول استعادة مجدها، ووجهة العصبية، أو الغريزة، التي تسعى للتحرر من سلطة الروح بعد أن استطاعت التعبير عن نفسها بهذا النحو أو ذاك.

ففـي مـرحلة مـن مـراحل تـاريخ أمـة ما، تتبلور لديها مجموعة من عناصر التماسك والـنهوض مـع استعداد تام لتفعيلها كـيما تحقق نتائج تواجدها على أحسن مثال. عندئذ تكون الامة مهيئة فقط للحاكم ولنظام الحكم اللذين يكملان هذه المسيرة بهذا الاتجاه الذي يحقق الاغراض التي تنبعث صوبها تلك الاستعدادات.

---

(١) هكـذا جاء رد الدكتور عبد الحليم عويس في حوار حول تقويم فكر ابن نبي، أجراه معه الدكتور سليمان الخطيب، ونشره في / فلسـفة الحضـارة عند مالك بن نبي: ١١٦ - ١٢١.

وقد تتلاشى مثل هذه العناصر في مرحلة لاحقة في تاريخ الامة، وتفقد مقوماتها الاجتماعية، وتضعف في الامة الاستعدادات النفسية لاحيائها وتفعليها، وذلك في وقت تكون فيه جملة من العناصر المضادة قد لعبت دورها في تفتيت وحدة العناصر الاولى، وفي خلق أنماط جديدة من الاستعدادات التي تتحرك باتجاه أغراض مغايرة للاولى. فعندما تغيب من أمة ما روح الاعتزاز بالمميزات الخاصة بها والتي شكلت هويتها، ويضمحل في نفوس عامة أبنائها الحماس نحو تحقيق الذات على النحو الأوّل، أو حين ترى أن تحقيقها لذاتها إنّما يكون على نحو آخر، كالاكتفاء بقدر يسير من المبادئ والقيم، بدلا من التضحية من أجلها، عندئذ فإنّ الحاكم الوحيد الذي يمكنه أن يحقق النجاح هو الحاكم الذي يمثل هذه المعاني والمفاهيم الجديدة، وفق نظام في الحكم يفسح المجال لهذه الاستعدادات بالظهور للتعبير عن نفسها، ويقودها باتجاه تحقيق المزيد من غاياتها.

والملاحظة الدقيقة لعناصر القوة في المجتمع الإسلامي تكشف عن بداية حقيقية لمثل هذا الانعطاف بعد ستة أعوام من حكومة عثمان بن عفان (رضي الله عنه). فقد أخذ يتضح أفول «المثال» لحساب قيم جديدة كانت تسري ببطء، حتى أعربت عن نفسها في سلوك العديد من الامراء وأساليب العمل لديهم ومستوى اندكاكهم بنظام القيم الأوّل؛ ذلك الذي كان قد أهّل الامة لبلوغ أقرب المراتب إلى الكمال.

وهذا الخروج على «المثال» لم يكن ليمر بهدوء في وقت كانت فيه تلك الروح الأولى ما تزال قادرة على الفعل، لاسيما مع وجود رموز مهمة مستعدة لحمايتها، فظهر الاحتجاج، ثم التمرد، حتى اصطدمت الروحان، الروح الاولى التي مازالت تحيا، والروح الثانية التي أصبحت تنافسها وتزيحها عن مكانها لتحل محلّها. فإذا كانت الروح الاولى قد حسمت المعركة عسكرياً لصالحها في عاصمة الخلافة، ثم سياسياً بحملها عليّاً على الخلافة باعتباره النموذج الامثل لهذه الروح، إذا كانت قد نجحت في تحقيق هذا بالفعل، فإنّ الزمن لايجري لصالحها، إذ كانت متغيراته تجري لصالح النزعة

الجديـدة المائلة إلـى الـتحلل مـن نسيج القيم المحكم الأوّل، والأخذ بنصيب أكبر من الدنـيا الجديـدة التـي انبسـطت بـين أيـدي أهلها. هذا الميل مناقض تماماً لجوهر الروح الاولـى، مـن هنا فإنها اصطدمت على الفور بالتيار الجديد المعاكس، وهو تيار في بداية تكويـنه، لـم يقطع بعد إلاّ الشرط اللازم لتمظهره في الواقع، فعبر عن نفسه بكل وضوح في وقعة صفين التي لم تكن في جوهرها إلاّ صراعاً بين قوتين متضادتين؛ بين ما تختزنه حتـى الآن شـريحة مـن الامـة من بقية النفحة الاولى، وبين ما تسلحت به شريحة حديثة النشـوء ممـا يبـتعد عـن أغـراض تلـك الـنفحة الاولـى، باحـثاً عن أغراضه التي تحقق له وجوده المادي وترضي طموحاته.

وكـان مـن شأن هذا الصراع أن استنزف جل الطاقة التي كان يتمحور حولها الوضع الأوّل «المـثال»، الأمر الذي فسح المجال للتيار الجديد لتمثيل اطروحته في الواقع. ومع الـزمن سـوف يتسع الفارق بين الفريقين في القدرة على الفعل والتأثير في المجتمع، إذ ينحسر الاتجاه الأوّل باستمرار كلما زاد الاتجاه الثاني في التعبير عن نفسه. ولهذا السبب بالـذات لـم يـنجح الحسين وهو الممثل للبقية الباقية ممن احتفظوا بالروح الاولى، مع ما لـه مـن موقـع روحـي مميـز فـي الامة، لم ينجح في لملمة نواة جديدة قادرة على إحياء «المـثال» فـي وقـت انحسـر فيه المدى الذي تستطيع الروح الدينية أن تعمل فيه. وللسبب نفسـه أخفـق ثـوار المديـنة مـن أبـناء الصـحابة، وأخفـق القراء في ثورتهم، ومن بعدهم أخفق زيد أيضاً.

هـذا هـو تفسـير مـا اتفـق عليه الفيلسوفان، ابن خلدون وابن نبي، في جوهر الصراع. ولعـل مـن أوضـح الملاحظـات الـتي تشـهد بصـحة هذا التفسير ما تجده عند أي مؤرخ يـؤرخ لهاتـين المـرحلتين المتصـلتين زمـنياً، والتـي لـم تخـتلف إحـداهما عـن الأخرى بحسـب رأي المدافعين عـن المـرحلة الثانـية إلاّ في شخص الخليفة والشكل الخارجي لطبـيعة نظـام الخلافـة، حيـث تجـد الفـارق الكبير بين اسلوبين من أساليب التاريخ. فإذا نظـرت فـي الحـديث عـن حكـومة أي واحد من الخلفاء الأربعة، تجد أن الحديث عن

السيرة الشخصية للحاكم القدوة تستحوذ على هذه الفترة، بالرغم من أنها الفترة التي شهدت أهم الفتوحات الإسلامية على الاطلاق بعد فتح مكة، حتى إذا وصل المؤرخ إلى عهد معاوية اقتصر التاريخ على أخبار الفتوحات، وأخبار في الشأن الداخلي ذات طابع جديد لم يكن مألوفاً في المرحلة السابقة، حيث يكون للخداع والمكر ظهور كبير في الشأن السياسي، أما تلك المساحة المختصة بسلوك القائد القدوة فانها تختفي تماماً منذ هذا العهد. ثم يتأكد هذا مرة أخرى عند المرور على أيام عمر بن عبد العزيز، حيث يعود الحديث عن السيرة الذاتية للحاكم يملأ الصفحات، ليختفي بعده بلا عودة.

هذه الملاحظة تقرّب إلى حد بعيد صورة ما وصفه الفيلسوفان من تراجع الروح الايماني وحلول روح جديد محله في الصدارة، بفعل عودة العصبية، أو تعبير الغريزة عن نفسها بقدر ما، الأمر الذي شكل الانعطاف الأوّل في مسار الحضارة الإسلامية.

النظام الدوري للحضارات:

إن ذلك القانون الذي يقضي على كل حضارة بالافول، عبر أطوار محددة تقضيها، هو نفسه القانون الذي يحفظ للتاريخ استمراريته. ذلك عندما نلاحظ أن نهاية حضارة تكون مقرونة دائماً أو مسبوقة بولادة حضارة جديدة تنطوي على القدر المطلوب من الفاعلية التي افتقدتها الاولى. وهكذا تتشكل مسيرة التاريخ وتتصل حلقاته في تبادل دوري للحضارات، عبر عنه ابن نبي بالتسلسل:[١] «وهكذا تلعب الشعوب دورها، وكل واحد منها يبعث ليكوّن حلقته في سلسلة الحضارات، حينما تدق ساعة البعث معلنة قيام حضارة جديدة ومؤذنة بزوال أخرى»[٢]. ومثل ابن نبي لهذه الحركة بدوران الشمس «فكأنها تدور حول الأرض مشرقة في افق هذا الشعب، ثم متحولة إلى أفق شعب آخر»[٣].

---

(١) شروط النهضة: ٥٢.

(٢) شروط النهضة: ٢٢.

(٣) شروط النهضة: ٥٥.

هـذا التسلسـل في تتابع الأدوار هو الذي يمنح التاريخ المسيرة التصاعدية المتقدمة، إلأ أنهـا مسـيرة متنقلة مـن مكـان إلـى آخـر لتمتزج من خلال هذه الخاصية المزدوجة (التصـاعدية ـ المتنقلة) غاية التاريخ بغاية الانسان[١]. إذ تنطوي هـذه الحـركة على مسارين:

المسـار الذي تسـلكه الحضارة في صعودها إلى القمة وهبوطها إلى الحضيض.

والمسار الذي يمثله الخط المتوافق لتسلسل الحضارات عبر التاريخ[٢].

هذه الصورة التي يرسمها ابن نبي للتاريخ هي الصورة التي رسمها فيكو من قبل، مع استقلال ابـن نبـي بمـنهجه الخاص، وامتياز فكرته ببعد جديد يحرر دورة الحضـارة من قالبها المقفل، ليضع حداً لجبرية التاريخ، كما تبينه الفقرة الآتيه بإيجاز.

إمكان التغيير: هذا القانون دعا القائلين به قبل ابن نبي، كابن خلدون وشبنجلر، إلى تمثيـل دورة الحضـارة بـدورة حـياة الكـائن الحـي، حتى ذهب ابن خلدون إلى تحديد عمـر الحضـارة بأقصـى عمر الإنسان، الأمر الذي تصبح معه هذه الدورة عبارة عن دائرة مغلقـة محـددة بالحتمية المماثلة للحتمـية البـيولوجية، مما يسد الطريق أمام الإنسان حتى يصـبح إمكـان التغيـير ولـو في حدود إطالة عمر الحضارة في عداد الممتنع. أما ابن نبي فقـد وضـع بـيد الإنسـان إمكـان الاحتفاظ بأي من طوري الحضارة، طور الصعود وطور الامـتداد، طـور الـروح وطـور العقـل، عـندما لاحـظ الاخـتلاف الجوهـري بين المجال الاجتماعي وبين المجال الحيوي، البيولوجي، للكائن الحي.

ففـي نطـاق الكـائن الحـي يكـون «التعارض الداخلي بين أسباب الحياة والموت في أي عملـية حيوية هـو الـذي يـؤدي بالكائن الحي إلى قمة نموه، ثم إلى تحلله». أما في نطـاق المجـال الاجتماعي فإن هذه الحتمية «محدودة» بل «مشروطة». وذلك «لأن اتجاه

---

(١) وجهة العالم الإسلامي: ١٦٤.

(٢) مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي: ١٨.

التطور وأجله يخضعان لعوامل نفسية زمنية، يمكن للمجتمع المنظَّم أن يعمل في نطاقها حين يعدل حياته ويسعى نحو غاياته في صورة متجانسة منسجمة»[1].

وهذا هو الأمر الذي تتوقف عليه الفائدة من دراسة دورة الحضارة والتعرف على القوانين التي تحكم حركة التاريخ: «فإذا ما حددنا مكاننا من دورة التاريخ، يسهل علينا أن نعرف عوامل النهضة أو السقوط في حياتنا»[2]، لنكون قادرين على تعديل شروط حياتنا على النحو الذي يؤهلنا لاستئناف الدور التاريخي. وهذا هو الذي يفسر لنا سر دعوة القرآن الكريم الناس إلى التأمل في ما مضى من سير الأمم، و«ذلك لكي يدركوا كيف تتركب الكتلة المخصبة من الإنسان والتراب والوقت»[3] فيعملوا على المحافظة عليها.

هذه النتيجة هي التي توحد الصورة وتربط الاجزاء في نظرية ابن نبي، الذي كان منذ الخطوة الاولى قد فارق الجبرية التاريخية، عندما أسند حركة التاريخ إلى الإنسان: «فإذا تحرك الإنسان تحرك التاريخ، وإذا سكن سكن التاريخ».

ومعنى هذا أن الحتمية التي ارتبطت بها مراحل التاريخ وخضعت لها كل الحضارات السابقة قد أصبحت في نظر ابن نبي «اختياراً يتقرر في أعماق النفوس»[4].

أي انه إذا كانت الحضارات السابقة قد خضعت كلها لهذا النظام الدوري، فهذا لايعني عدم إمكان الافلات من هذا القانون، بل ثمة شروط خاصة إذا ما توفرت عليها حضارة ما فإنها ستنجو من القدر الذي تخطه عادةً تلك الحتمية.

---

(١) وجهة العالم الإسلامي: ٢٤.

(٢) شروط النهضة: ٥٢.

(٣) شروط النهضة: ٥٨.

(٤) مقدمة مالك بن نبي على كتاب جودت سعيد / حتى يغيروا ما بأنفسهم: ٢٢، دار الفكر، ط ٤، ١٤١٢ هـ ، ١٩٩٣ م.

المبحث الخامس

العالمية ووحدة التاريخ

ليس المرادمن هذه الفكرة معناها الاولي المتبادر في اجتماع شعوب العالم على مصدر روحي، أو ايديولوجي واحد، تقوم على أساسه حضارة واحدة تجمع العالم بأسره. إنّما المراد قيام حضارات متعددة تجتمع على مبدأ موحّد يحقق لها جميعاً الاستجابة لتحدي «وحدة المصير» الذي يتجه إليه التاريخ اليوم.

وإذا كانت هذه الفكرة تستدعي تقديم العنصر الاخلاقي من عناصر الثقافة، فليست هي دعوة أخلاقية مجردة، وإنّما هي ضرورة تاريخية يحتمها الاتجاه الذي يسلكه التاريخ المعاصر ببعديه: الثقافي ـ السياسي، والثقافي ـ الحضاري.

ففي البعد الأول تشترك الانسانية بأجمعها في البحث عن الطريق التي تجنبها الوقوع في حرب عالمية ثالثة، أي أنها تشترك في البحث عن «الخلاص».

وفي البعد الثاني تواجه الثقافات الانسانية كلها حقيقة تاريخية جديدة واحدة صنعتها وسائل الاتصال المتطورة، بحيث لاتستطيع أي ثقافة أن تعيش في معزل عن الثقافات الأخرى.

المعنى التاريخي لهذه الضرورة: في نظرة إلى الجغرافية الاجتماعية للعالم اليوم، نراه منقسماً إلى قسمين يمثلان نمطين من أنماط الحياة الاجتماعية. ووفق التقسيم

الجغرافي يتوزع النمطان على الشمال والجنوب. يمثل الأول النصف الشمالي من المعمورة، وهو ما أسماه ابن نبي: «محور واشنطن ـ موسكو» الذي يضم أوربا وأمريكا الشمالية. ويمثل الثاني النصف الجنوبي من المعمورة، أو «محور طنجة ـ جاكرتا». وكل من القسمين يمثل وحدة تاريخية خاصة محددة بظروف اجتماعية متشابهة، تكوّن للفرد المنتمي إليه وعيه الجماعي، أي العلامة الأولى على كيان موحد في بعض الحدود. وإذا كانت هذه الخصائص متفاوتة بين المحورين، إذ يظهر محور الشمال بمظهر القوة والتمدن، فيما يشمل محور الجنوب الركود والتخلف، فليس هذا التقسيم ثابتاً طوال التاريخ ليصح تفسيره بعوامل عرقية أو جغرافية، وإنّما هو متحرك في عملية تبادلية، في سجال، أو حوار دائم عبر التاريخ. فقبل ألف عام مثلا كان واقع المحورين معكوساً تماماً[١].

هذه الظاهرة التاريخية تقدم لنا أساساً لفكرة «العالمية»، أو «وحدة التاريخ»، إذ تكشف لنا عن صورة للتاريخ وكأنه «حوار مستمر بين المحورين»، «فكأنما تاريخ الانسانية يصنع على محورين، بينهما حركة مد وجزر مستمرة»[٢]. وفي تاريخنا المعاصر تتمثل المحاور الأساسية لهذا السجال، أو الحوار، بما يمكن تلخيصه بالتضامن الاستعماري ومشاكل القوة وسياستها في محور الشمال، والتضامن السلمي ومشاكل البناء والبقاء في محور الجنوب[٣].

فكيف تتوجه لغة التاريخ اليوم لتملي على التيارين ضرورة التلاقي عند وجهة واحدة توحد الانسانية كلها؟

هناك ثلاث ظواهر تقود التاريخ بهذا الاتجاه، تنبثق اثنتان منها من محور الجنوب، وتنبثق الثالثة من محور الشمال.

---

(١) تأملات: ١٠٨، ١١٢.

(٢)و(٣) تأملات: ١١٥.

الظاهرة الاولى على محور الجنوب: هي حركات التحرر من الاستعمار التي انبثقت بعد الحرب العالمية الثانية. فإذا كانت هذه الحركة في مرحلتها الاولى تعبر عن تباعد بين عناصر العالم، فإن هذا هو مظهرها السياسي المؤقت الذي سيندمج في سياق التاريخ لاعادة تركيب العالم على أسس منزهة من الاستعمار ومن القابلية للاستعمار. فحركة التحرر هذه إذن هي مرحلة أولية ضرورية لحركة مركّبة يجب أن تنتهي إلى وحدة العالم[1]. لأنّ وضع نهاية لواقع «القابلية للاستعمار» على محور الجنوب هو الذي يضمن وضع النهاية لواقع الاستعمار على محور الشمال.

والظاهرة الثانية على محور الجنوب: هي التي تمثلت في (مشروع التضامن الافريقي الآسيوي) الذي عبر عن نفسه لأول مرة في مؤتمر باندونج سنة ١٩٥٣ م.

وهذا التضامن سوف يعيد، كسابقه، البناء المزدوج للعالم في نقطة الانتقال فقط، ثم ينتقل بعدها إلى الخطوة التي تحرر العالم من الأساس الذي يقوم عليه بناؤه المزدوج، أي من «الاستعمار» و«القابلية للاستعمار» في مرحلة تطورية معينة لابد أن تجتازها الانسانية التي تهدف إلى توحيد بنائها، ذلك إذا ما تحقق هذا التضامن بشرطه الصحيح، أي طبقاً للاسباب الداخلية الناشئة عن محوره، المتمثلة في مشاكل البناء والبقاء. وبهذا الاتجاه سوف يتطور المشروع إلى تحقيق حضارة تقوم على محوره، مما يؤدي إلى تغيير كلي في طبيعة العلاقات بين المحورين، فتختفي العلاقات القائمة الآن بين سيد ومسود، بين قوي وضعيف، بين متحضر دون مستوى الانسانية الأخلاقي، ومتخلف دون مستوى الحضارة الاجتماعي. فكل تغيير اجتماعي على محور الجنوب يفرض تغييراً أخلاقياً وسياسياً على محور الشمال[2].

هذا الاتجاه على محور الجنوب سيجد ما يتفق مع غايته في الظاهرة الثالثة التي تتحرك على محور الشمال. فعلى محور الشمال هناك الاتجاه الذي يجعل من هذه

---

(١) فكرة الافريقية الآسيوية: ١٧٤.

(٢) تأملات: ١١٥ - ١١٦، ١١٩، ١٢٠.

الوحدة غاية مشتركة، فهو يتحرك باتجاه التقليل من خطر القوة تحاشياً لوقوع حرب عالمية ثالثة. وهذا التغيير في سياسة القوة يمس في الوقت نفسه النظام الاخلاقي، مؤكداً النقطة التي يلتقي فيها المحوران لقاءً فكرياً.

وهكذا تجد «وحدة العالم» قاعدتها الفكرية في هذه النقطة التي لاتدع للانسانية أدنى قسط من الاختيار حين تفرض عليها فكرة «التعايش» الجديدة.

وهذا يعني أن التطور النفسي على محور القوة ينتهي عملياً إلى مبدأ «عدم العنف» ذلك المبدأ الذي ألهم من قبل اجتماع باندونج في التضامن الافريقي الاسيوي[١].

لقد رأى ابن نبي في فكرة «الافريقية الاسيوية» ما يؤهلها لذلك الدور، شريطة «أن تبحث عن روحها الأخلاقي في مجموع القيم الروحية والتاريخية التي تقرها الشعوب الافرسيوية كنوع من التراث يشبه التراث الذي قدمته الانسانيات الاغريقية اللاتينية إلى الغرب، فوجد فيه دليل الطريق»[٢]. فهي فكرة تستلهم «الإسلام والهندوسية بتركيب ثنائي»[٣]، «وهذه الخاصية تحول بينها وبين أن تتبلور في كتلة صالحة لأن تستخدم في عمل من أعمال السيطرة، ولا تحمل أي خطر لحرب دينية، بل ستظل على العكس من ذلك تسمح بتدخل جميع تيارات الفكر، وتحمل جميع التيارات المثرية في التجربة الانسانية كلها»[٤].

فالاسلام والهندوسية يشكلان ـ من ناحية ـ الرصيد الروحي الضروري لقيام حضارة، ومن ناحية أخرى فانهما يوجهان هذه الحضارة صوب السلام العالمي والتعايش وعدم العنف. وهكذا تكون فكرة الافريقية الاسيوية مرحلة من مراحل

---

(١) فكرة الافريقية الاسيوية: ١٧٥.

(٢) فكرة الافريقية الاسيوية: ١٤٢.

(٣) فكرة الافريقية الاسيوية: ١٢٩.

(٤) فكرة الافريقية الاسيوية: ١٣٢. يلاحظ أيضاً: في مهب المعركة: ٨٢، تأملات: ١٠٨ - ١٠٩، ١١٠ - ١١٢.

«العالمية» تمثل بالنسبة للاهداف الانسانية في مجموعها ضرورة القرن، حين تتيح للسلام الذي تهدف إليه الانسانية فرصاً جديدة من خلال مواردها الروحية[1].

وعلى مستوى هذا المحور، وبعد أن حققت الهند استقلالها وأصبحت داعية لرسالتها، رسالة اللاعنف، فإنّ على العالم الإسلامي أن يستكمل دوره لينهض بمهمته من أجل قيام حضارة افرسيوية تقوم على هذا التركيب الثنائي. وهذا ما تحققه فكرة «كمنويلث إسلامي» تشمل الكيان الإسلامي الواسع في عوالمه المتعددة، قومياً وجغرافياً. فهذه العوالم بالرغم من اختلافها تاريخياً، إلاّ أنها تحتفظ بـ«المبدأ المكامل» المتمثل بالوحدة الروحية، التي هي رأس المال الكامل من الوجهة النفسية في تماسك المشروع[2].

ولابد لهذا المشروع أن يتم على الصعيدين، الداخلي والخارجي، في آن واحد، على صعيد الداخل بالنسبة لكل واحد من هذه العوالم في ما يخص عناصره العضوية التي تكوّن هويته وأصالته الخاصة. وعلى صعيد الخارج، أي المحيط الذي يصله بالعوالم الأخرى، فيما يخص العناصر النفسية والقرابات التي تضم هذا العالم إلى العوالم الإسلامية الأخرى تحت المبدأ نفسه (المكامل)[3].

فمن الواضح أن قوة التماسك الضرورية للمجتمع الإسلامي موجودة بكل وضوح في الإسلام عندما يعود ليمارس دوره في صورة إسلام اجتماعي، أي شريطة ارجاع ما للإسلام من فعالية اجتماعية ومن إشعاع في العالم. «هذا هو المراد بـ(الشهادة) كوظيفة أصلية يعينها الإسلام للمسلم في قوله تعالى: (**وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ**)[4]. فالشاهد إنّما هو الحاضر في عالم الاخرين، فهو مجبر على الحياة في اتصال وثيق بأكبر عدد من الذوات البشرية ومشاكلها، ومن ثم يتعين على (حضوره) أن يعانق أقصى حد ممكن في المكان، لكي تعانق (شهادته) أقصى كم

---

(١) فكرة الافريقية: ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧.

(٢) فكرة كمنويلث اسلامي: ٤٢، ٤٤.

(٣) فكرة كمنويلث اسلامي: ٤٣.

(٤) السورة البقرة: ٢ / ١٤٣.

ممكن من الوقائع. وحضور الشاهد هو الذي يمكنه من أن يغير في سير الاحداث، وعلى هذا فإنّ رسالة المسلم في عالم الآخرين لاتتمثل في ملاحظة الوقائع، ولكن في تبديل مجرى الاحداث، بردها إلى اتجاه (الخير)[1].

وهذه الحركة باتجاه (الخير) على المستوى العالمي يمكن أن تمثل الحاجة الضرورية التي تبحث عنها الانسانية اليوم تحت عناوين أخرى، مثل: الديمقراطية، والاشتراكية، والسلام. التي أصبحت شعارات كبرى توحد الجهود في مجالات العمل في مجتمعات عديدة في العالم. فإذا كانت هذه الأفكار تتوزع في خارطة العالم على ثلاث مساحات، فإنّه لكي يكون للامة العربية والإسلامية دورها وحضورها في التاريخ، لابدّ أن يكون لها في شأنها الروحي ما تعترف به الانسانية كحاجة مثل الديمقراطية والاشتراكية والسلم، حاجة لابدّ من إشباعها، هذا بعد أن نقرر بأن حاجة الانسانية لاتتمثل بالديمقراطية وحدها، أو الاشتراكية وحدها، أو السلم وحده، فالانسانية بحاجة ماسة إلى صوت يناديها إلى الخير، إلى الكف عن جميع الشرور، وهي حاجة أكثر إلحاحاً من سواها، لأنّ الإنسان تواّق إلى الخير بفطرته. وهذا يعني أن من يرفع راية الخير قد يسد حاجة تشعر بها الانسانية في أعماقها، ويحقق لنفسه مكاناً كريماً في العالم[2]، لاسيما بعد أن «محت الحضارة ـ الغربية ـ التكوينات والاوضاع الاخلاقية التقليدية، حين فرضت تكوينها وأوضاعها الصناعية، فخلقت بذلك فراغاً روحياً هائلا بدأ الناس يستشعرونه في العالم المتحضر»[3].

وهكذا يكون الإسلام «عامل بلورة، وعنصر جوهري، إذا ما أردنا اليوم تكوين مركب حضارة أفرسيوية، وغداً تكوين حضارة عالمية»[4].

إذن فإنّ مشروع كمنويلث اسلامي هو الخطوة المقدمة والمكملة لمشروع حضارة

---

(١) فكرة كمنويلث اسلامي: ٧١ - ٧٢.

(٢) تأملات: ٢١٦ - ٢١٧.

(٣) فكرة الافريقية الاسيوية: ٢٢١.

(٤) فكرة الافريقية الاسيوية: ٢٢١.

افرسيوية تشكل المرحلة الضرورية للتعايش العالمي المتكافئ الذي يعبر عنه ابن نبي بـ «الحضارة العالمية»، حيث يأتلف العالم على هدف سام واحد، نابع من ثقافة الخير وعدم العنف، المبدآن اللذان يتكاملان في الإسلام والهندوسية[1]، عن طريق الحوار الذي يقدح شرارة تركيب الفكر الافرسيوي الذي يستطيع كل بلد، من طنجة إلى جاكرتا، أن يكتشف فيه جزءاً من عبقريته الخاصه، ويحقق الاتصال الافرسيوي الذي يهدف أساساً إلى تحقيق العالمية[2]، من خلال رسالته التي ستساعد حضارة القوة من أجل «تغليب ضميرها الخيّر على ضميرها الشرير». أي لكي تحسن اختيارها لإكمال عملها في عالم ضميرها. وبهذا تكون الافرسيوية قد سمت بانسان الغرب إلى المستوى الأخلاقي للانسانية، محققة بذلك تركيب (الرجل العالمي)[3].

ومن الناحية الأخرى، على محور القوة، فإنّ الحركة تسير بالاتجاه نفسه بحكم لغة التاريخ.

وتوضيح ذلك: إن للمشكلة التاريخية ثلاثة أنماط من الحلول: يصدر أحدها عن منطق الإنسان، ويصدر الآخر عن سياسة الحكومات، وأما الثالث فيصدر عن حتمية التاريخ، وهو الذي سيحدد الأمر ويفرضه في النهاية، حتى إذا ما انحرف منطق الإنسان والسياسة عن الطريق، ذلك لأنّ «التارخ معصوم لايخطئ»[4]. أما إذا كانت هذه الحلول قد تلتقي في لحظة ما، فهي لحظة الانسجام التي يسلك فيها التاريخ طريقه بشكل طبيعي نحو غايته.

وفي الواقع المعاصر نشهد أن غاية التاريخ هذه، المتمثلة في «العالمية» و«وحدة التاريخ» هي الفكرة التي تشغل التفكير في وجهاته المختلفة، فتشغل: عبقري مثل

---

(١) فكرة الافريقية الاسيوية: ٢٢٧.

(٢) فكرة الافريقية الاسيوية: ٢٤٠.

(٣) فكرة الافريقية الاسيوية: ٢٦٢.

(٤) فكرة الافريقية الاسيوية: ١٩٦.

غاندي، وفيلسوف مثل برتراند راسل، ورجل دين مثل مونيسيه، وعالم الطبيعة مثل روبرت اوبنهايمر، والمؤرخ الكبير مثل آرنولد توينبي. فهذه الأفكار تتلاقى كلها إذن مع الضرورة الداخلية لتطور العالم[1].

فإذا دلت هذه الاعتبارات على وجوب تنظيم العالم من الناحية السياسية طبقاً لخطة «حكومة عالمية»، فمن الناحية الاجتماعية تدل على وجوب تحقيق هذا الوضع في صورة «حضارة عالمية».

وبهذا الشرط المزدوج يتحقق الحل الحاسم لمشكلة «الخلاص المشترك». فبذور هذا الحل توجد إذن في الواقع وفي الأفكار، والتاريخ في طريقه إلى أن يؤتيها هكذا حلها عن جميع طرق التفكير[2]. ليحقق التاريخ غايته في نمط جديد من الحضارة، حضارة لاتحدها حدود جغرافية ولا حدود نفسية، لاتختص بأمة من الأمم على بقعة من بقع الأرض، بعد أن أصبحت الأمم كلها تشترك في المصير إلى حد بعيد، وتبحث مجتمعة عن الخلاص المشترك، مدعومة بضغط ضرورة الاستجابة لهذا التحدي المشترك، لتبني حضاراتها على أساس التعايش بدلا من التمايز، والاشتراك بتاريخ موحد بدلا من انفراد كل حضارة بتاريخها.

العالمية ونهاية دورة الحضارة:

أمام هذه الصورة المستقبلية لوحدة التاريخ، والحضارة العالمية، كيف نتصور أن يكون مخطط دورة الحضارة؟

فهل ستسير هذه الحضارة العالمية صوب الأفول، لتعود البشرية كلها إلى مرحلة ما بعد الحضارة، أي التفسخ الحضاري؟ ومن أين يستأنف التاريخ حركته الصاعدة بعد ذلك؟

---

(١) فكرة الافريقية الاسيوية: ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠.

(٢) فكرة الفريقية الاسيوية: ٢٠٦.

يرى ابن نبي أن حركة التاريخ مرت بمرحلتين:

انتقلت في مرحلتها الأولى من عصور ما قبل الحضارة، أي العصر البدائي، إلى مرحلة الحضارة المحددة في حدود الامبراطورية روحياً وسياسياً. وهذه المحدودية هي التي تجعل الحضارة خاضعة لقانون الدورة الحضارية، ويجعل مسلسل التاريخ ممثلا بالنظام الدوري للحضارات.

أما مرحلتها الثانية: فهي المرحلة التي تجاوزت فيها الحضارة حدودها الأولى، وامتدت بإشعاعها الفكري ونتاجها الحضاري إلى الإنسان في العالم، أي في ماوراء حدودها الجغرافية الأولى، فلم تعد تحيطها حدود الامبراطورية. وبهذه الخاصية ستكون الحضارة في منجاة من ذلك القانون، فقد خرجت من النطاق القومي والعنصري إلى النطاق العالمي والانساني.

وعلى العموم فإن الحضارات «إنما كانت فانية حين كان لكل منها حقلها الخاص، وهو عموماً في حدود امبراطورية، وكان حامل رسالتها الفكرية لايتجاوز عبقرية جنس ما، فكان الأفول يحدث مع انهيار الامبراطورية وافتقار العبقرية العاجزة عن أن تتجدد بفعل عناصر أرضها وحدها، فإن البذور التي تعود لتلقى دائماً في نفس الأرض تنتهي بالانقراض وفقدان الحيوية.

أما اليوم فإن البذرة قد انتشرت في كل مكان. ولقد يتضاءل جنين هنا ولكنه ينضج وينمو هناك»[1] الأمر الذي يحتفظ بالحضارة في مستواها وفي حيويتها، حائلا بينها وبين الأفول، وتلك هي نتيجة توحيد المشكلة الانسانية.

نقد فكرة العالمية ودفاع عنها:

تضمنت فكرة العالمية فكرتين تعرضتا للنقد، من وجهة نظر دينية مرة، وتاريخية مرة أخرى:

---

(١) مشكلة الافريقية الاسيوية: ٢٥٨ - ٢٥٩.

من وجهة نظر دينية ـ عقيدية بحتة، ونتيجة لفهم خاطئ، استنكر الدكتور سليمان الخطيب هذه الفكرة بشدة، قائلا: «فكيف للمسلم أن يعود إلى التراث الهندوسي؟! المسلم يعتقد بوجود رب واحد، يؤمن بالروح والجسد كوجهي حقيقة واحدة، يعتبر الناس سواسية، يرد الاعتداء بمثله .. والتراث الهندوسي يؤمن بأرباب متعددة، يفضل الروح على الجسد، يقسم الناس إلى طبقات، يدعو إلى الاستسلام .. فكيف للمسلم إذن أن يستلهم التراث الهندوسي مع وجود هذه الفروق الاساسية في النظرة إلى بعض مجالات الكون والإنسان والحياة»؟![1]

والحق أن هذا لايصلح رداً على فكرة ابن نبي، لأنّه لم يكن يقترح التوحيد بين العقيدتين في تركيب عقيدي جديد يؤمن به المسلم والهندوسي معاً، كما لم يكن يريد للمسلم أن يبحث عن مسوغات نشاطه في أصول العقيدة الهندوسية، ولا للهندوسي أن يجد دوافعه الروحية في الإسلام فيما هو يتدين بالهندوسية.

إن الذي أراده ابن نبي هو في غاية الوضوح، فلكل أمة مرجعها الروحي الذي يمدها بدوافع النشاط ومسوغاته، غير أن ثمة مزية أساسية تجمع بين المرجعيتين الإسلامية والهندوسية في تقديمهما العنصر الاخلاقي من عناصر الثقافة، والذي تأسست عليه الدعوة إلى الخير والدعوة إلى عدم العنف. وهذا هو الذي يوحد وجهة الحضارتين في تلبية حاجة الانسانية المعاصرة للتعايش وتوحيد المشكلة الانسانية، ويؤهلهما معاً للسمو بإنسان حضارة القوة إلى المستوى الأخلاقي للانسانية، في ما أطلق عليه غاندي: «الغزو السلمي لاوربا». وتبقى بعد هذا التوحد في الغاية، لكل أمة خصوصياتها الدينية والتاريخية والاجتماعية.

---

(١) الدكتور سليمان الخطيب / فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي: ٢٢٠.

وربما نجد عند ابن نبي نفسه توضيحاً لهذا المعنى وهو يتحدث عن العوالم الستة التي تؤلف الكيان الإسلامي من أجل تحقيق كمنويلث اسلامي، فهو يجعل على كل واحد من هذه العوالم مهمة توجيه نشاطه باتجاهين، باتجاه الداخل بالنسبة لما يخص عناصره العضوية التي تكوّن هويته وأصالته الخاصة، ثم باتجاه المحيط الذي يصله بالعوالم الإسلامية الأخرى. وهذا الأمر نفسه، ومن باب أولى، ينبغي أن يلاحظ في محاولة إقامة حضارة افرسيوية.

لذا ففكرة الافريقية الاسيوية، أو الحضارة الافرسيوية، لاتعني قيام حضارة واحدة بالمعنى الدقيق والشامل للحضارة الواحدة، وإنّما تعني توحداً في الوجهة بين حضارتين تتوفران على شروط التوحد هذه التي أصبحت تمثل حاجة انسانية ملحة من ناحية، كما تمثل وجهة التاريخ الكلي التي يتجه صوب تحقيقها من ناحية أخرى.

ومن جانب آخر إذا أخذنا بنظر الاعتبار التصور الجديد الذي طرحه ابن نبي للحضارة التي تتجاوز نطاق الامبراطورية إلى النطاق العالمي ـ الانساني، ندرك أن هذا الرد قد غفل عن هذا التصور وعاد بالحضارة إلى مفهومها الأوّل المحدد بحدود الامبراطورية أو القومية، أو بحدود الديانة الواحدة، التي تتولى إسناد حضارة مغلقة على نفسها في حدودها الجغرافية، لاتربطها مع الحضارات الأخرى التي تسندها ديانات أخرى مغايرة، سوى علاقة الصراع والصدام والمنافسة على البقاء والاستيلاء، تلك الحضارات التي خضعت بأجمعها لقانون الدورة الحضارية، والتي رأى ابن نبي أنها مثلت مرحلة من مراحل التطور آن لها أن تنتهي بالمرحلة الجديدة التي يتوحد فيها تاريخ البشرية.

الفكرة الثانية ـ فكرة نهاية دورة الحضارة: حاول النقد الذي تعرضت له هذه الفكرة من وجهتين أن يأخذ طابع النقد التاريخي:

الوجهة الأولى: ذهبت إلى أن العالمية ليست شرطاً كافياً للخلود، بدليل أن

الحضارة الرومانية كانت حضارة عالمية، لكنها خضعت لقانون دورة الحضارة، فطواها الأفول[1].

لم يأت هذا النقد بشيء، لأنّ مثاله الوحيد لاينطبق على الفكرة، فلم تكن الحضارة الرومانية حضارة عالمية بهذا المعنى الجديد، بل لم تكن أساساً سوى نموذجاً للحضارة القائمة على العنصرية، وفي حدود الامبراطورية، فهي حضارة كما وصفها سيد قطب: «ضمت أجناساً متعددة، ولغات وألوان وأرضين متعددة، ولكن هذا كله لم يقم على آصرة إنسانية، ولم يتمثل في قيمة عليا كالعقيدة، لقد كان هناك تجمع طبقي على أساس طبقة الأشراف وطبقة العبيد في الامبراطورية كلها من ناحية، وتجمع عنصري ـ من ناحية أخرى ـ على أساس سيادة الجنس الروماني بصفة عامة، وعبودية سائر الأجناس الأخرى»[2]. وهذا يجعلها خاضعة لقانون ابن نبي. هذا فيما لم يبين الناقد ما يدل على عالميتها على النحو الذي عناه ابن نبي، لذلك بقي هذا النقد معلقاً، يفتقد إلى ما يستند إليه.

أما الوجهة الثانية: فهي وجهة تستمد فكر ابن نبي نفسه، حين تستند إلى الفطرة الانسانية، فقد رأى الدكتور غازي التوبة: «أن تقدم الحضارة الغربية يعاكس بناء الفطرة، فهي لاتستطيع لذلك أن تتلافى التدمير الداخلي الذي سيأتي عليها، فقد صبرت الفطرة طويلا على ضغط الحضارة الغربية وقيودها وجموحها، ولابد من أن تأخذ وضعها الطبيعي ومسارها الانساني. فانتصار الفطرة أكيد لأنه انتصار الإنسان المحتم على المسخ والتشويه»[3].

ليست هذه الفكرة ببعيدة عن ابن نبي إن لم تكن مقتبسة منه بالاساس، عندما

---

(١) الدكتور سليمان الخطيب / فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي: ٢١٨.

(٢) سيد قطب / في ظلال القرآن: (تفسير الآيتين ٦٥ - ٦٦ من سورة الأنفال).

(٣) غازي التوبة / الفكر الإسلامي المعاصر: ٦٨، بواسطة الدكتور سليمان الخطيب (مصدر سابق): ٢١٨.

وصف الحضارة الإسلامية في عصر مابعد الموحدين بأنها «فقدت تعادلها يوم فاتها أن ترعى سلامة هذه العلاقة بين العلم والضمير، بين العناصر المادية والوجود الروحي» ثم عطف في فقرة مقارنة على ذكر الحضارة الغربية فقال: «وها نحن اليوم نشهد تجربة أخرى تنتهي إلى اختلال، فالحضارة الغربية التي فقدت معنى الروح تجد نفسها بدورها على حافة الهاوية»[1]. لكن الأمر لايتوقف عند هذا الحد لكي نرى تناقضاً فجاً بين فكرتين لدى ابن نبي، ذلك لأنّه اكتشف العناصر الأخرى التي أضافتها الحضارة الغربية لتعوض الفجوة الحاصلة في تلك العلاقة، يلاحظ ذلك في انتشارها العالمي الذي يمنحها طابعاً انسانياً، ومن شأن هذا الطابع أن يعيد للعلم علاقته بالضمير. إضافة إلى أن مبادئ الديمقراطية التي تتبناها هذه الحضارة ـ على ما تتضمنه من خروقات فجة ـ سوف يكون لها الدور الكبير في المحافظة على الوجود الروحي ـ الاخلاقي، إلى جانب الوجود العلمي المادي. لتأتي بعد ذلك فكرة «الخلاص» التي تشغلها، والتي تنتظر الدور المكمل المناط بالامم الافريقية الاسيوية.

فلولا ظهور هذه العناصر الجديدة، لبقيت الحضارة الغربية محاطة بحدود الامبراطورية، ولسلكت طريقها نحو الهاوية وفق قانون دورة الحضارة الذي أنزل حكمه على سابقاتها.

وفي محاولة لتفسير نظرية ابن نبي في نجاة الحضارة الغربية من هذا القانون، يقول الدكتور عبد الحليم عويس: «لعل ابن نبي يقصد أن هذا التقدم العلمي الذي ورثه العقل الانساني كله هو الذي سيخلد إذا ما حمله صنف آخر، لأنّ البشرية لاتستطيع أن ترتد إلى ما قبل تقدمها العلمي»[2].

وليس هذا مما يفسر نظرية ابن نبي، فصحيح أن البشرية لاترتد إلى ما قبل تقدمها

---

(١) مالك بن نبي / وجهة العالم الإسلامي: ١٥٧.

(٢) الدكتور سليمان الخطيب (مصدر سابق): ٢١٧. عن حوار أجراه مع الدكتور عبد الحليم عويس.

العلمي، لكن هذا ما حصل بالفعل مع الحضارات التي طواها الأفول دون أن يطال نتاجها العلمي. فالنتاج العلمي للحضارة اليونانية تمددت حياته في الحضارة الإسلامية، ثم تقدمت الأخيرة في نتاجها العلمي الذي بقي بعد أفولها لتؤسس عليه الحضارة الغربية نتاجها، الذي لايمكن أن نتصوره ـ كما يقول ابن نبي ـ «لولا المقدمات العلمية التي هيأتها الحضارة الإسلامية للحضارة المسيحية»[1].

إذن ليس هذا مما يفسر نظرية ابن نبي، فهو إنّما يتحدث عن بقاء حضارة، لا عن بقاء نتاجها العلمي وحده.

الخاتمة ــ وقفة في إطار نظرية وحدة التاريخ:

في ختام البحث ثمة ملاحظات يمكننا إضافتها في إطار هذه النظرية، نظرية العالمية ووحدة التاريخ:

١ ـ إذا كانت مجموعة الدول الافرسيوية تعرف ديانات أخرى كان لها دور حضاري كبير، كالبوذية والكونفوشيوسية، فلماذا أهملهما ابن نبي عندما ذكر الإسلام والهندوسية؟

هذا ما قد يكشف عنه مفهوم كلام ابن نبي في تعليقاته وشروحه، فلم تعد ثمة حاجة لاستدعاء البوذية في اليابان بعد أن حققت الأخيرة نهضتها الحضارية بعيداً عن إيحاءات ديانتها القديمة، ربما استناداً إلى إيحاءات روح المواطنة والروح القومية اليابانية.

أما الكونفوشيوسية فلم تعد ذات جدوى في الصين بعد أن أزاحتها الثورة الثقافية الجديدة بالكامل عن حلبة التاريخ، لتقوم الصين الجديدة على أفكار وقيم مغايرة.

هذا بخلاف الإسلام والهندوسية اللذين حافظا على وجودهما كديانتين تختزنان

---

(١) مالك بن نبي / تأملات: ١٩٨.

القدرة على التأثير بمجرد أعادتهما إلى بعدهما الاجتماعي، وقد وجدنا بالفعل من عمل على إحياء وظيفتهما الاجتماعية، كجمال الدين الأفغاني في الأمة الإسلامية، وغاندي في الأمة الهندوسية.

٢ ـ إذا كانت رؤية ابن نبي على الصعيدين الافرسيوي والعالمي لم تتحقق حتى بعد نصف قرن من وفاته، فإنّ ذلك يعود إلى أمرين رئيسين:

الأول: إن حركات التحرر من الاستعمار في المجال الافرسيوي لم تصحبها حركات التحرر الضرورية من «القابلية للاستعمار»، إلاّ في أمثلة منقوصة، كما في اليابان التي تدفع حتى الآن ضريبة هزيمتها في الحرب العالمية الثانية.

فبعد التحرر من الاستعمار تحولت «القابلية للاستعمار» في معظم بلدان هذا المحور إلى نمط آخر من العلاقات، لكنه من الجنس نفسه، أعني به: «القابلية للاستعباد». فقد خضعت شعوب هذا المحور على الدوام، إلاّ نادراً أو مؤقتاً، لانظمة حكم دكتاتورية مستبدة تفردت بالسلطة ونجحت في ارضاء الشعوب بحق الطاعة المطلقة وحده، أو بإسكاتها عليه.

لذلك فإنّ هذه الشعوب لم تتحرر في حقيقة الأمر، وإنما تحولت من الرضا بالاستعمار، إلى الرضا بالاستعباد. وهذا هو الذي يفسر توقفها عن الحركة الناهضة على مدى نصف قرن، منذ أن طردت الاستعمار من أراضيها.

فإذا كانت النفوس لم تتغير، فمن العبث أن ننتظر من هذه الشعوب أن تمارس دورها البناء في التاريخ، لتعيد بناء حضارة قادرة على الاشعاع وراء حدودها الجغرافية. وهكذا بقي محور الشمال وحده هو الذي يصنع التاريخ.

والثاني: إن الاستعمار لم يكن ليقف مكتوف الايدي بانتظار محور الجنوب كي يحقق نهضته كما يشاء، دون أن يعرقل مسيرته بكل ما يستطيع من أساليب. ومن أولها ما نبه إليه ابن نبي نفسه من محاولات الاستعمار قتل أي فكرة حية من شأنها أن تعيد الروح إلى الشعوب الافرسيوية.

فلما عجزت المجموعة الافرسيوية عن تحقيق دورها وتوجيه رسالتها، فقد بقي محور الشمال أسيراً للنزعة الاستعمارية، محتكماً إلى سياسة القوة التي لم تخفف حدتها كثيراً تجاه محور الجنوب مبادئ الديمقراطية ولوائح حقوق الإنسان، لاسيما بعد أن تحول محور (واشنطن ـ موسكو) إلى صيغته الجديدة على شكل: (محور واشنطن ـ واشنطن) بعد تفكك الاتحاد السوفياتي الأمر الذي لم يشهده ابن نبي.

ومما تجدر الاشارة إليه أن التضامن الافرسيوي إذا كان قد اكتفى بعد مؤتمره الأول عام ١٩٥٣ م بتشكيل مؤتمر عدم الانحياز عام ١٩٥٥ م، الذي لعب دوراً مهماً في تحرير العديد من بلدان هذه المنظومة وبلدان أمريكا اللاتينية أيضاً، ليتضاءل دوره السياسي بعد ذلك، فإنّ دول التضامن هذه قد عادت لتستأنف نشاطها، أو على الأقل لتعيد عرض المشكلة التي تواجهها في سياقها الجديد، في اجتماعها الأخير في جاكرتا الاندونوسية بتاريخ ٢٢ نيسان ـ أبريل ٢٠٠٥، للبحث في سبل مواجهة مخاطر النظام الجديد الذي تسعى أمريكا إلى فرضه على العالم.

كما أن مبدأ اللاعنف الذي ناضل من أجله غاندي، يجد هو الآخر فرصة جديدة لاستئناف فاعليته، ولو إلى حد ما، بعد أن قام آرون غاندي ـ الحفيد الخامس للمهاتما غاندي ـ بتأسيس (معهد المهاتما غاندي للاّعنف) في ولاية ممفيس بأمريكا، منذ سنة ١٩٨٧ م.

وكل هذا يعني أن الروح التي كانت تسري ببطء في محور الجنوب، لم تمت، وإن توقفت طويلا، وأنها قادرة على القيام بدورها التاريخي على النحو الصحيح. ولكن هذا سيبقى مشروطاً بتحرر هذه الشعوب من «القابلية للاستعباد» التي هي أعم من «القابلية للاستعمار».

خلاصة ذلك أن محور الجنوب لم يشكل نفسه بعد، حتى الآن، وبعد مرور ستة عقود على الحرب العالمية الثانية. على الرغم من أن هذه الفترة كانت كافية للصين الشعبية لأن تلتحق بالدول الأربع العظمى التي حسمت تلك الحرب لصالحها، واستقلت لوحدها حتى لحاق الصين بها، في العضوية الدائمة في مجلس الأمن، وفي حق الفيتو.

وهي كافية أيضاً لليابان لكي تضغط بقوة لاحتلال الموقع السادس أو السابع بعد ألمانيا التي قطعت هي الأخرى الشوط بكامله في الفترة نفسها. وما لم يحقق العالم الافرسيوي تشكيل نفسه، أي بلحاق العالمين الإسلامي والهندوسي بالركب الحضاري المتقدم، فسوف يبقى مفتقراً إلى التعايش السلمي بين حضارات قائمة بالفعل، في زمن واحد، على قدر كبير من هذا التعايش في ما بينها، حيث ينتشر نتاجها العلمي والثقافي في أرجاء المعمورة.

٣ ـ عندما يمثل ما تقدم في النقطة السابقة الواقع التاريخي المعاصر، فإنّه يساعدنا على تقديم قراءة نظرية أخرى لفكرة «وحدة العالم» هذه.

فعندما يكون للعمل التاريخي مصادر ثلاثة، هي: المنطق الانساني، ومنطق السياسة، والحتمية التاريخية، فإننا نفهم أن الحتمية التاريخية لاتطبع نتائجها على الواقع دون شروط. فإذا كان ثمة توافق بين غايتها وبين الضمير الانساني العام، فقد يتجه منطق السياسة اتجاهاً معاكساً، وعندئذ لايجد التاريخ فرصته للسير باتجاه غايته. أي أن الحتمية التاريخية سوف تتعطل عن سيرها، وإن كانت لاتتوقف إلى الأبد. فلو تصرف قائد دولة عظمى تصرفاً جنونياً مثل هتلر، بأي دافع كان، فإنّه سيزج العالم في أتون حرب عالمية ثالثة تأتي على الانسانية بكل الكوارث التي يحاول ضميرها الانساني دفعها.

إذن فالحتمية التاريخية ليست قضاءً محدداً بزمن تاريخي معين، متحرراً من كل قيد وشرط. وهذا ما أدركه ابن نبي عندما ميز بين المجال الحيوي وبين المجال الاجتماعي.

لكن هذا أيضاً لايعني أن التاريخ سيتوقف عن مسيرته صوب غايته، التي رأى ابن نبي أنها تتمثل بالخلاص، ووحدة التاريخ. بل إن التاريخ سيستأنف مسيرته بعد الصحوة من وقع الضربة المدمرة، كما حصل بعد الحرب العالمية الثانية، وربما يزيد من تسريع هذه المسيرة، بحسب ما يخلقه من حوافز ودوافع وردود أفعال نفسية دافعة.

ولعل ابن نبي قد استفاد هذه الفكرة، عالمية الحضارة ووحدة التاريخ، ليس فقط

من لغة التاريخ التي تعبر عن حاجة الانسانية المعاصرة، بل أيضاً من بشارات الديانات السماوية الكبرى بيوم تتوحد فيه الانسانية في سلام عالمي شامل وعادل، في ظل حضارة عالمية واحدة، يقودها «المخلّص» أو «المصلح العالمي»، وهو المسيح بالنسبة للعقيدة المسيحية، والمهدي الموعود بالنسبة للعقيدة الإسلامية التي أعطت للمسيح أيضاً دوره الريادي، لتعطي بذلك صورة عن التحام الحضارتين، المسيحية والإسلامية، في بناء الحضارة العالمية التي توحد تاريخ البشرية.

٤ ـ هذه الرؤية لمستقبل العالم، من خلال فكرة الانتهاء إلى وحدة التاريخ، قد تبدو متفقة مع نظريتي (نهاية التاريخ) و(صدام الحضارات)، غير أنها مناقضة لهما تماماً في مقومات هذه الرؤية، وفي صورتها النهائية، مع كونها سابقة عليهما زمنياً.

فوحدة التاريخ وفق هذه الرؤية تعني التعايش بين حضارات قائمة، تمارس كل منها دورها، وتبلغ رسالتها، وتمد آثارها وتنشر بذورها في أرجاء المعمورة.

بينما تقوم الرؤيتان الاخريان على اختزال الحضارات بحضارة واحدة، تحمل رسالة الديمقراطية الليبرالية التي تبشر بها الولايات المتحدة الامريكية كقوة عظمى مقتدرة في العالم. هذه الصورة، صورة عالم ليبرالي تقوده الولايات المتحدة الامريكية، هي التي تمثل وحدة التاريخ، أو نهاية التاريخ، أي نهاية عهد الحضارات المتنافسة على البقاء، القائمة على أسس ايديولوجية، أو عقيدية، لتكون الليبرالية بمفردها عنواناً لحضارة عالمية واحدة تسندها قوتا الاعلام والعولمة الاقتصادية، اللتان تهيمن عليهما الولايات المتحدة بمفردها.

وعلى العكس من ذلك تبشر رؤية ابن نبي بعودة التمدد الامريكي إلى الوراء، ورضوخ أمريكا نفسها أمام واقع جديد مرغمة على التعايش معه، لكنه الواقع الذي ينسجم مع نداء الضمير ومع حتمية التاريخ. لذا فهو الواقع الذي يحمل عوامل بقائه واستمراره، بخلاف الصورة المضادة التي تطرحها نظرية نهاية التاريخ، أو نظرية صدام الحضارات.

ومن ناحية أخرى تعد نظرية ابن نبي هذه الأساس الذي يحمل لغة التاريخ، والذي يمكن لمشروع (حوار الحضارات)[1] أن ينطلق منه ويستند إليه، لكي ينتقل من مجرد نداء للضمير الانساني، إلى رؤية ذات بعد تاريخي، تجد في المتغير التاريخي ما يبررها ويدعمها.

وختاماً فحريّ جداً بالعالم الإسلامي والعوالم الافرسيوية والامريكية اللاتينية، التي تنتمي إلى ما يسمى بالعالم الثالث، حري بها أن تكتشف في هذه النظرية مصادر قوتها، والسبل الكفيلة للنهوض، لا من أجل تحقيق هويتها الثقافية والتاريخية فحسب، بل من أجل أن تؤدي دورها في التاريخ كأمم ذات رصيد روحي وبشري واقتصادي كبير ينتظره التاريخ ليسلك طريقه باتجاه غايته في توحيد مصالح البشرية ومصائرها: (وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا)[2].

---

(١) دعا إليه الفيلسوف المسلم الفرنسي روجيه غارودي في كتاب له يحمل عنوان «حوار الحضارات» ويدعو إليه السيد محمد خاتمي تحت العنوان نفسه.

(٢) سورة الحجرات: ٤٩ / ١٣.

الفصل الخامس

التفسير القرآني للتاريخ

المدخل:

المنهج التفسيري، أي الذي يقوم على تفسير نصوص مقدسة، أو أيديولوجية معينة، يمكن له أن يتخذ أياً من الاتجاهات الرئيسية الآتية:

الاتجاه الأول: يتعامل مع النص المقدس، أو الايديولوجي، بشكل مباشر، على أنه نص فوق تاريخي، منقطع الصلة عن الصيرورة التاريخية، إلاّ صلة التعالي عليها، وترسيم حدودها، وتحديد وجهتها. فهو يخرج من النص برؤية نظرية يراد للتاريخ أن يتطابق معها، لا لكونها تعبر عن تجربة تاريخية، وإنّما لكونها حقيقة متعالية على التاريخ.

هذا الاتجاه يؤسس لعقيدة في التاريخ، أو لفلسفة لاتاريخية للتاريخ، حتى حين ينتقل إلى الخطوة الثانية، في تطور شكلي، ليبحث عن الشواهد التاريخية التي يمكن الافادة منها في توضيح تلك الرؤية، أو الاستدلال عليها، وفق أسلوب انتقائي دائماً. فهو ينتقي من حوادث التاريخ وظواهره ما يأتي متضمناً في تلك الصورة التي كونتها هذه القراءة للنصوص الأولى، ثم يرصفها في إطار القالب الذي صاغه مجموع النصوص، بغض النظر عن الحوادث والظواهر التي قد تعصى على الانصياع بحيث لايمكن إخضاعها وتطويعها في ذلك القالب أو الاطار النظري الذي تم إعداده مسبقاً.

نحو هذا ما ينطبق على محاولة اوغسطين الرجوع إلى أمثلة التاريخ، في سياق الصياغة النظرية لفلسفته اللاهوتية. ونحوها محاولات المدرسة الماركسية في بعض مراحلها عندما تعامت مع التاريخ انطلاقاً من الايديولوجية التي حددت المادية التاريخية معالمها. وسوف لايكون الاسلاميون في منئى عن هذا الاتجاه حين تسيطر على رؤاهم فكرة المشيئة الالهية المطلقة، التي تجعل من التاريخ خطة مرسومة من قبل

في كـل تفاصيلها ومتغيراتها، تسير صوب وجهة محددة من قبل، عبر المرور بأدوارها الرئيسة المرسومة من قبل هي الأخرى، وبعبارة أخرى عندما تكون مشيئة الله وعلمه لامعنى لهما سوى قضاءه المبرم منذ بدأ الخلق.

الاتجاه الثاني: هو الاتجاه المغاير تماماً، الذي يتعامل مع النص بطريقة معكوسة كلياً، فيكون تعامله المباشر مع التاريخ في مساره وظواهره وتقلباته، وفق منهج علمي استقرائي، الذي صح وصفه بالمنهج التجربي، للخروج من ذلك بنتائج محددة ما أمكن، فإذا ما ظهر أن هذه النتائج قد جاءت مطابقة لمفاهيم ومقاصد النصوص، يصار إلى العطف على النصوص بحسب مواقعها من تلك الدراسات الميدانية، لتكون هذه الأخيرة هي التي تفسر تلك النصوص تفسيراً علمياً موضوعياً، شاهدة على صدقها.

هذا الاتجاه هو الاتجاه التاريخي الذي ينتج فلسفة للتاريخ قائمة على ما هو تاريخي. نحو هذا ما حاوله ابن خلدون إلى حد ما، ومارسه ابن نبي بكل وضوح. وليس هذا من المنهج التفسيري عند ما يراد من التفسير التعامل المباشر مع النص لكشف معانيه ومضامينه، لذلك جاءت دراستنا إياه مستقلة متناسبة مع طبيعته، وإنّما أدرجناه هنا كونه الاتجاه المقابل للاول من حيث علاقته بالنص، وأيضاً توسيعاً لرؤية جديدة نظرت إليه على أنه منهج في التفسير يندرج تحت عنوان «التفسير الموضوعي» الذي ينطلق من الموضوع ثم يعود إلى النص، خلافاً للمنهج التفسيري المعهود الذي ينطلق من النص ليبحث عن الموضوع في إطاره. وسيأتي بيان هذه الرؤية في محلها.

الاتجاه الثالث: اتجاه تفسيري، يبدأ من النص، لا من أجل بيان معناه ومضمونه وحسب، إنّما بغية الاهتداء إلى ما يقرره من قواعد وأصول، وما يطرحه من معالجات وحلول. والنص هنا سيحافظ على قدسيته وتعاليه؛ لكن لا على نحو التعالي المثولوجي على التاريخ، بل باعتباره المفسر لحركه التاريخ والراصد لمتغيراته، لنكون أمام «تعالي حضوري» إذا صح التعبير.

لقد ظهر هذا الاتجاه مبكراً، في حدود ضيقة، لدى قدماء المفسرين، عند المرور

على النص الذي يحمل مثل هذه المعاني، كالذي لاحظناه في بعض أمثلة إدراك مفهوم «العبرة» في التاريخ. لكنه في هذه الحدود إنّما يقدم معلومات وفوائد متفرقة، متوزعة بتوزع آيات القرآن الكريم، دون أن يحاول إعطاء رؤية موحدة تؤلف أرضية لصياغة نظرية محددة المعالم في الموضوع، ذلك لأنّ المفسر كان همه تفسير آيات القرآن وحسب، دون أن يكون معنياً بصياغة فلسفية لهذا الموضوع أو غيره. شأنهم في ذلك شأن المؤرخين الذين كان يعنيهم تدوين الأحداث وفق تتابعها الزمني فقط، دون الانتباه إلى إدخال التاريخ في مجال الدراسات العقلية، إلاّ في الحدود التي سمحت بها ولادة العلاقة بين الفلسفة وبين التاريخ على النحو الذي تابعناه في الفصلين الأوّل والثاني.

لكن هذا الاتجاه شهد تطوراً كبيراً في العصر الحديث، حين استند إلى رصيد فكري فلسفي مناسب، فاستطاع أن يكتشف في بعض النصوص القرآنية قوانين تاريخية، لاغنى عنها في فهم التاريخ وسيرورته ومغزاه، فجعل من هذه النصوص منطلقاً لبناء رؤية فلسفية للتاريخ تختلف اختلافاً جوهرياً عن الرؤية العقيدية اللاتاريخية التي أنتجتها القراءة في الاتجاه الأول، الذي عرف عادة بالتفسير اللاهوتي للتاريخ.

ابتدأ هذا الاتجاه الجديد مع مدرسة «العروة الوثقى» وشكل واحداً من أهم معالمها، على يد رائدها الأوّل السيد جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤-١٣١٥ هـ، ١٨٣٨-١٨٩٧م)، ورائدها الثاني الشيخ محمد عبده(١٢٦٦-١٣٢٣ هـ، ١٨٤٩-١٩٠٥م).

لقد مثلت جهودهما الأساس في هذا الاتجاه الجديد وخطوطه العريضة، لتكون منطلقاً للعديد من الدراسات التي توسعت فيه وأعطته أبعاداً جديدة، ليمثل في النهاية اتجاهاً جديداً في التعامل مع الفكر التاريخي، الاتجاه الذي وجد في بعض النصوص القرآنية ما يغني في معرفة القوانين الاساسية في حركة التاريخ، وفي تكوين رؤية واضحة حول العوامل الكامنة وراء تقدم الأمم وانحطاطها، ودور الإنسان في ذلك كله.

هذا الاتجاه هو الذي سيكون معظم مادة هذا الفصل، لاهميته أولاً، ولتواصل جهود

رواده في تدعيمه والتوسع فيه. فسيشغل هذا الاتجاه المباحث الثلاثة الأخيرة من هذا الفصل.

أما المبحثان الأولان، فيتناولان انموذجين للاتجاهين الأول والثاني، على الترتيب.

المبحث الأول

نظرية التخطيط الإلهي

عند محمد الصدر[1]

تعد هذا النظرية مثالا للنظرية الدينية، الكلامية، في التاريخ، تستند في تدعيم محاورها على قضايا علم الكلام وعلى تفسير آيات قرآنية، بدلا من استنادها على التاريخ. وتقوم أساساً على فكرة التوحيد بين الكون والإنسان من خلال وحدة العلة الغائية للخلق، على أساس الحكمة الالهية، وفق الفهم الخاص للحكمة الذي تتبناه هذه النظرية.

يرى السيد محمد الصدر أن الذي يتناسب مع الحكمة الالهية هو وجود علة غائية للكون، بما فيه الإنسان، وهذه العلة تعود للكون نفسه وليس للخالق، بحكم كونه غنياً عن العمل الذي يعود عليه بالمنفعة، فهو الكامل المطلق المستغني عن كل شيء.

هذه العلة الغائية هي «وصول الكون إلى الكمال الممكن له، أي أحسن حالة واقعية يمكن أن يصل إليها الكون في طريق حركتة نحو الأفضل.

(١) محمد بن محمد صادق الصدر (١٤١٩-١٣٦٢ هـ، ١٩٩٩-١٩٤٣م)، مولده بالنجف وفيها قتل غيلة على أيدي رجال أمن السلطة. [كوركيس عواد/ معجم المؤلفين العراقيين ٣: ١٨٥، ٢٣٤، صائب عبد الحميد / معجم مؤرخين الشيعة، الامامية ـ الزيدية ـ الاسماعيلية ٢: ٣١٥ / ١٣٦٧].

وهـذه العلـة تنطبق على البشرية أيضاً، فهي سائرة نحو كمالها الممكن لها، والحالة العليا الواقعية المستهدفة لها»[١].

وبالنسـبة للمجتمع البشـري فإنّ هذه العلة تتضح في قوله تعالى: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْأِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ)[٢] الـذي يحدد الهدف الأساسي من خلق البشرية في عبادتهم لله عز وجل.

وعندما يكـون للمـراد مـن قـوله (لِيَعْـبُدُونِ) وجهـان، تكون اللام بحسب أحدهما للعاقبة، فيكون المراد أن النتيجة أو الغاية التي سيصل إليها البشر هي عبادة الله، دون أن يكون هناك تسبب من قبل الفاعل الخالق.

وتكـون الـلام بحسب الثاني للغاية، فيكون المراد هو الاستهداف العمدي المقصود مـن قـبل الفاعـل. فـإنّ محمـد الصـدر يقطـع ببطلان الوجه الأوّل، وحصر المراد بالوجه الثانـي بمقتضـى الحكمـة، فيقول مختصراً النقاش في هاتين الوجهتين المتباينتين: «ومن الواضـح عـدم إمكـان انطـباق معنـى لام العاقبة علـى الخالـق الحكيم القدير، فيتعين أن يكـون الـلام للغايـة، فـيكون المـراد مـن الآية حينئذ أن هناك استهدافاً عمدياً في خلق البشرية، في أن توجد فيها العبادة»[٣].

والأمـر علـى حقيقـته لـيس بهـذا القـدر مـن الوضوح إلاّ حين يختصر بالرجوع إلى قضـايا كلامـية كمسـلمات عقلـية لانقـاش فيها. على أن هذه القضايا الكلامية هي محل نزاع جوهري بين المدارس الكلامية الإسلامية كما هو معلوم.

وأيّـا كـان فـإنّ هذا الشطر الثاني هو الذي يؤلف الحلقة المنسجمة، مع الشطر الأول

---

(١) السـيد محمـد الصـدر / اليوم الموعود بين الفكر المادي والديني: ٣٩٩-٣٩٨، دار التعارف، بيروت ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.

(٢) سورة الذاريات: ٥٦ / ٥١.

(٣) محمد الصدر / اليوم الموعود: ٤١٣.

في افتراض العلة الغائية ويكمله في صورة نظرية منسجمة، لذا فهو يعطي العبادة المقصودة معنى شمولياً يحقق هذا الانسجام، فالمراد من العبادة، بحسب وجهة النظر هذه: هو أن يعبدوا الله بمجموعهم تلك العبادة الكاملة. وهذا هو «المفهوم الصحيح» للعبادة.

وهكذا نقترب خطوة أخرى نحو تقرير العلة الغائية الخاصة بالبشر، فالعبادة وفق هذا المفهوم «تعني بالتحديد إيجاد المجتمع المعصوم برأيه العام، بل المعصوم بكل أفراده، فإنّ عمق العبادة وعمومها يقتضي هذا المعنى بالضرورة».

وبهذا تتحدد العلة الغائية بالنسبة للبشرية بما مفادة: «أن تكامل البشرية المستهدف بالتخطيط البشري العام، هو: إيجاد المجتمع المعصوم»[1].

والمراد بالتخطيط البشري هو التخطيط الالهي الخاص بالبشر، باعتبار أن هناك تخطيطاً آخر خاصاً بالكون كما سيتضح قريباً.

القوى المحركة للكون:

هناك ثلاثة أنواع من القوى المحركة تمثل أسباب حوادث وتطورات الكون بصفة عامة، والمجتمع البشري بصفة خاصة، وهي:

١ - الأسباب الطبيعية العامة، أي القوانين الكونية، وهي قوى قهرية التأثير خارجة عن اختيار الإنسان، شاملة لسائر الكون بما فيه المجتمع البشري.

٢ - الأفعال الارادية الاختيارية، الواعية، للبشر أنفسهم.

٣ - العلة الغائية من وجود الكون[2].

---

(١) محمد الصدر / اليوم الموعود: ٤١٣.

(٢) محمد الصدر / المصدر نفسه: ٣٩٦.

وبحسب هذه النظرية فإنّ «القوانين الكونية» و«الارادة الواعية» خاضعان خضوعاً كلياً وقهرياً للقوة الثالثة التي هي«العلة الغائية» باعتبار أن الاهداف التي توخاها الخالق لابد أن تحدث. فقد أسس الخالق القدير القوانين الكونية، والافعال الارادية، من أجل أن تكون أفضل الطرق للوصول إلى العلة الغائية والأهداف البعيدة.

فالقوانين الكونية لايمكن لها أن تتخلف، بصفتها أسباب لتحقيق الأهداف البعيدة المطلوبة للكون والإنسان. وكذلك الأفعال الارادية الاختيارية، فهي مصممة في حدود معينة للنشاط تنسجم مع تلك الأهداف، لذا فإنّ «اختيار الإنسان لايعقل أن يحول دون الوصول إلى تلك الاهداف».

وهذا القانون يشمل الافعال البناءة والهدامة، كما يشمل العقائد كلها باختلافها، «بل إن أي فعل أو أي قول من أي إنسان، صالحاً كان أو باطلا، ضحلا كان أو عميقاً، مؤثراً كان أو عاطلا، واقع لا محالة ضمن الطريق الموصلة إلى تلك الأهداف»[(١)].

تبدو هذه الفكرة مستندة إلى العقيدة الامامية في التوسط بين الجبر والتفويض، والتي تعبر عنها مقولتها الشهيرة: «لاجبر ولاتفويض، ولكن أمر بين أمرين»[(٢)].

ووفق هذا التفسير فإنّ الذي يقلل من مساحة الارادة الواعية والاختيار ليس فقط الحوادث الكونية القهرية، وإنّما أيضاً «المشيئة الالهية» التي وضعت هذا الاختيار في حدود معينة تسير به صوب وجهة محددة، هي الأهداف البعيدة المرادة في تحقق المجتمع المعصوم.

لكن ثمة بعد آخر قد يتضمنه هذا التفسير يزيد في تقليص مساحة الارادة الواعية والاختيار إلى حد بعيد، فهو يرى: «أن التصرفات المهمة التي ترتبط بالمصالح العامة وبالحكمة الالهية في تدبير المجتمع وتسبيب أسبابه، هي دائماً محل عناية الله سبحانه

---

(١) محمد الصدر / اليوم الموعود: ٣٩٧ - ٣٩٦.

(٢) الصدوق / التوحيد: ٢/٨ ٣٦٢، باب نفي الجبر والتفويض، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، د.ت.

وتدبيره، وكل شيء يتوقف على ذلك فهو حاصل لامحالة بقدرة الله سبحانه. وكل مانع عنه فهو منتف بقدرته أيضاً. لكن مع حفظ ظاهر الاسباب والمسببات المعهودة بطبيعة الحال.

والمقصود صدق ما ورد من أن لله غايات وبدايات ونهايات في أفعاله جل جلاله، وأن الأمور تسير كنظام الخرز يتبع بعضها بعضاً.

الامر الذي ينتج أن ما يريده الله سبحانه في البشر حاصل لا محالة، ولا يستطيع أحد على الاطلاق تغييره، وإن خطر في ذهنه كونه مؤثراً أو فاعلا لشيء من الأشياء، قلّ أو كثر، من هذه الجهة أو من جهة أخرى»[1].

فهذا التسلسل في حوادث الكون والمجتمعات البشرية، وبالنظر إلى وجود العلة الغائية للخلق، إنما له معنى واحد، وهو أن الله تعالى هو الذي يوجد الحوادث الجزئية ويخلق أسبابها باستمرار منذ بدء الخلق، وصولا إلى تلك الغاية.

فالاعداد لظهور المهدي في آخر الزمان، ليملأ الأرض قسطاً وعدلا، كما هي وظيفته الالهية «يتوقف نجاحه على أسباب، وتلك الأسباب ينبغي أن يعدها الله قبله، وهو جل جلاله فاعل ذلك لا محالة، لأن ظهور المهدي (عليه السلام) وعد الله، والله لايخلف الميعاد». ولا يكفي لهذا الاعداد أن يتم في السنوات القليلة المتقدمة عليه، لأنّ الحال في هذه السنوات «تحتاج إلى سبب، وسببه يحصل في السنوات التي قبلها، وهكذا إلى أن يصل إلى عصر صدر الإسلام... بل يتصل بما قبل الإسلام، منذ نزول آدم فما بعده، لأنّ ذلك كله نظام واحد متصل، متسلسل يتبع بعضه بعضاً في الحكمة الالهية كنظام الخرز»[2].

فنظام العلل والاسباب إذن ليس خاضعاً لقوانين طبيعية مجردة، بل هو خاضع

---

(١) محمد الصدر/ أضواء على ثورة الإمام الحسين: ٣٤-٣٣، انتشارات الشريف الرضي، قم، ط ١، ١٤١٨هـ .

(٢) محمد الصدر / أضواء على ثورة الإمام الحسين: ٣٥.

للارادة الالهية التي توجده على نحو معين يفرضه ويحدده لزوم تحقق الأهداف الالهية المطلوبة.

فليست العلل والاسباب الطبيعية والاجتماعية ـ التاريخية، هي التي تفرض نتائجها بحسب طبيعة الاستجابة الانسانية لها، وفق نظام حرية الاختيار والارادة الواعية، بل العكس من هذا هو الذي يحصل تماماً بحسب هذه النظرية، فإنّ «العلة الغائية لاتجري ضمن حدود القوانين الكونية، إنّما هي التي تحدد القوانين الكونية المحركة للكون [بالنسبة للتخطيط الخاص بالكون] لأنّ هذه الحركة لابدّ أن تكون باتجاه تلك الغاية والأهداف البعيدة.

وهذا يجرى على التخطيط الخاص بالبشرية، فإنّ الاستهداف الواقعي لهذا التكامل هو الذي يطبق أفضل الاساليب والمناهج للوصول إليه»[1].

لكن هذه الأساليب والمناهج التي تحددها العلة الغائية، إنّما تجري وفق نظام الأسباب والمسببات، وفي أطار الارادة والاختيار في إطار التخطيط الخاص بالبشرية، لأنّ البشرية «تعيش تخطيطين مقترنين متعاونين لاجل تكاملها نحو الافضل، فهي تعيش التخطيط الكوني العام بصفتها جزءاً من الكون، كما تعيش التخطيط الخاص بها القائم على استعمال الاختيار، في تكاملها، بمعنى أنها تتكامل نتيجة لأعمالها وتصرفاتها وردود أفعالها اتجاه الوقائع»[2].

وعلينا أن نتذكر أن حرية الاختيار وردود الأفعال هذه ليست مطلقة، بل ليست مقيدة فقط بالقوانين الكونية القاهرة، والبيئة الاجتماعية الضاغطة، بل هي محددة قبل كل شيء بالطريقة الموصلة إلى الأهداف الالهية البعيدة. فأياً كانت هذه الأفعال الاختيارية، وأي فرد من الأفراد كان فاعلها، ومع كونها أفعال «اختيارية منسوبة

---

(١) محمد الصدر / اليوم الموعود: ٤٠٣ - ٤٠٢.

(٢) محمد الصدر / اليوم الموعود: ٤٠١.

لاصحابها ويستحقون عليها المدح أو القدح؛ إلاّ أنها بصفتها خلقاً من خلق الله سبحانه، فهي منسوبه إليه جل جلاله. ومن ثمّ يكون إيجادها ذاحكمة وعلة غائية»[١].

ولايهمنا هنا مدى اقتراب هذه النظرية في فقرتها الاخيرة من نظرية «الكسب» الاشعرية، التي وصفت بالجبرية المتوسطة كما سيأتي في بحث لاحق. لايهمنا هذا بقدر ما يهمنا جوهرها الذي يفضي إلى أن كل الأفعال الاختيارية، بكل ما تتضمنه من تناقضات. إنّما تجري وفق التخطيط الالهي، لتمثل مظهر الحكمة الالهية في الوصول إلى الغاية العليا التي من أجلها خلق الله البشر.

هذه الصورة تشبه إلى حد ما التصور الذي قدمته الرواقية[٢] للكون ككل، وصلة العناية الالهية به.

الرواقيون يرون أن كل شيء في الكون هو مرسوم منذ الأزل، ويجري وفق العناية الالهية، التي هي الفعل الشامل المستقر في الكل. ويرون الإنسان مختاراً في دائرة هذه الجبرية التي تحكم الكون[٣].

تفصيل التخطيط الالهي:

المقصود هنا هو التخطيط الخاص بالبشر، فهو معنى التاريخ وصيرورته وفق هذه النظرية.

عندما تكون وجهة التاريخ ومغزاه هو تحقق المجتمع المعصوم «الذي يخلو من الشحناء والحروب وتضارب الآراء، يسوده الرفاه الاجتماعي والاقتصادي». وعندما نرى أن هذا الهدف لم يتحقق بعد «إذ لازالت البشرية تعيش التعسف والتحكم والحروب والاستغلال والظلم...

وحيث لابد للهدف الاعلى للبشرية أن يتحقق ...

---

(١) محمد الصدر / أضواء: ١٤-١٣.

(٢) مذهب فلسفي نشأ على يد الفيلسوف زينون، عام ٣٠٠ ق.م.

(٣) البان ج. ويد جيري / المذاهب الكبرى في التاريخ: ٩٧-٩٦، أبكار السقاف / الدين عند الاغريق والرومان والمسيحين: ٣٦٨، العصور الجديدة، القاهرة، ٢٠٠٠ م.

وحيث لايمكن لهذا الهدف أن يتحقق بشكل فوري، أو بزمن قصير ...

إذن يتعين أن يتم ذلك بشكل بطيء وطويل، يستوعب التقديم والتمهيد له قسماً كبيراً من تاريخ البشرية.

وحيث لايكفي التخطيط الكوني وحده لتربية البشرية، لأنّ للبشر صفتين لايمكن للضرورات الكونية أن تؤثر تأثيراً مهما في تكاملهما، وهما: العقل والارادة، أو التفكير وحرية التصرف.

إذن لابدّ من التخطيط الخاص بالبشرية، لإيصالها إلى هدفها الأعلى.

ولابد لهذا التخطيط أن يكون موجهاً توجيهاً خاصاً لتحقيق ذلك الهدف الأعلى»[1].

وهذا يعني مرة أخرى أن هذا التخطيط لابد له أن يسخر القوانين الكونية، كما يسخر الارادة والاختيار للسير في وجهته، أي لغرض الوصول بالبشرية إلى غاية كمالها، المجتمع المعصوم.

وهذا التوجيه الذي يستغرق زمناً طويلا من عمر البشرية إنّما يجري بالتربية التدريجية. ومعنى التربية «هو فسح المجال للفرد أو للمجتمع أن يتحرك وأن يستنتج وان يتعلم لكي يتكامل على هذا الطريق». فالجبر لايوجد للانسان تكاملا ولا نمواً، فلا يتكامل الفرد إلاّ حين تصدر عنه أفعاله عن قناعة[2].

وهذه التربية إنّما تجري في إطار ذلك التخطيط، لذا «فان البشرية لايمكن أن تبقى مهملة عن التخطيط لحظة من الزمان أو شبراً من المكان، بل إن التخطيط الذي أعده خالقها القدير لايجاد كمالها يبدأ معها منذ ولادتها، ويبقى معها إلى حين زوالها»[3].

فكيف تمّ ما تمّ ويأتي ما يأتي من هذا التخطيط؟ يأتي ذلك كله على مراحل:

---

(١) محمد الصدر / اليوم الموعود: ٤١٤ - ٤١٣

(٢) محمد الصدر / المصدر نفسه: ٤١٥.

(٣) المصدر نفسه: ٤٢١.

١ - التخطيط الأوّل: يرى محمد الصدر، استناداً إلى استاذه السيد محمد باقر الصدر، يرى في قوله تعالى: (كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فيه)[1].

وقوله تعالى: (وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا)[2].

يرى أن المجتمع البشري كان في أول وجوده لايزيد في مميزاته وصفاته عن مجتمع الحيوان، ثم بدأ طبقاً لتخطيط التكامل يتفتح على الفهم والتفكير.

ففي عصره الفطري كان الإنسان فاقداً للاختلاف في المصالح والعقيدة، لعدم توفره على المستوى الذهني الكافي لفهم ذلك، وعند ما وجد المستوى الذهني الكافي للتفكير وجد النزاع. وحين وجد النزاع كان مقتضى التخطيط العام لتكاملهم أن يعرفوا التشريع الكافي لحل هذه المنازعات، والعقيدة الكافية لزرع الاخوة في ما بينهم. وبذلك بعث الأنبياء وارسلت الرسل.

فالبشرية في مرحلة قصورها الذهني كانت تحتاج إلى تخطيط معين لايصالها إلى مرحلة الوعي والتفكير لكي يقع ضمناً في طريق تكاملها العام. وحين دخل المجتمع البشري مرحلة الوعي والتفكير كانت الخطوة المهمة من التخطيط العام قد انجزت. وفي هذه المرحلة تحولت الاصوات المشوشة إلى لغة، والفكرة الطارئة إلى تركيز، والمصادفة إلى تجربة، وأصبحت البشرية قابلة للتعليم بالمستوى البسيط من المفاهيم والتشريع، ومن هنا وجدت محاولات بشرية على مستوى عشائري، وإلهية على مستوى نبوي، لحل الاختلافات الناتجة عن هذا الوعي الجديد.

وبهذا يكون الخالق الحكيم قد بادر لحل الاختلافات البشرية عن طريق أنبيائه ورسله بمفاهيم وتشريعات بسيطة في أول الأمر، ثم تعمقت وتوسعت بالتدريج[3].

---

(١) سورة البقرة: ٢١٣ / ٢.

(٢) سورة يونس: ١٩ / ١٦.

(٣) المصدر نفسه: ٤٢٨ – ٤٢٦.

فهذه المرحلة من التخطيط إذن، وهو «التخطيط الأوّل» لم تستدع وجود أنبياء، وإنّما اكتفت بإيكال الإنسان إلى تجاربه الحياتية، لأنّ هذا الأسلوب كاف لوحده لرفع قصور الإنسان وإخراجه إلى مرحلة الوعي والتفكير[1]. أما بعثة الأنبياء فأصبحت ضرورية لتوجيه الوعي والتفكير، ولايجاد الحلول للاختلافات والمنازعات الحاصلة بسببها.

وليست هذه المرحلة خاصة بمجتمع دون آخر، بل عمت المجتمعات البشرية في زمن تقريبي واحد، ذلك لأنّ البشرية لما كانت قد وجدت وجوداً واحداً، فهي تنحو نحواً واحداً[2].

أي ان المجتمعات كلها قد انتقلت من مرحلة القصور إلى مرحلة الوعي والتفكير في زمن تقريبي واحد، لأنّها مهيئة جميعاً بالامكانات ذاتها للافادة من تجاربها. وان كانت قد تختلف في «أسلوب هذا الوعي الجديد» كالاختلافات في اللغات وأساليب السكن والمأكل والعلاقات، إلاّ أن النتيجة المتوخاة، وهي الوعي، أو القدرة على التفكير، أصبحت صفة للجميع.

لذا تنفي هذه النظرية وجود مجتمعات على الحالة البدائية الاولى حتى الآن، أو قبل الآن منذ زمن النبوات، إلاّ أن يكون إنسان مثل هذه المجتمعات في نفسه قاصراً بصفته الفردية[3].

إن الأمر بكل بساطة يحتاج إلى أن يستوعب الإنسان مضمون تجاربه بدقة كافية، بحيث يستطيع أن يفيد منها نفسه والآخرين، وهذا الاستيعاب ليس إلاّ الفكر بدرجته البدائية[4].

وإذا كان سبب هذا النمو هو التجربة، فلا يمكن حصر ذلك بالعمل وحده، كما

---

(١) المصدر نفسه: ٤٤٦.

(٢) المصدر نفسه: ٤٤٦.

(٣) المصدر نفسه: ٤٤٦.

(٤) المصدر نفسه: ٤٤٩ – ٤٤٨.

فعلت الماركسية. بل إن الكثير من الظواهر الطبيعية، وعدد كبير من الصدف، وكذلك مشاهدة تجارب الآخرين وأعمالهم، تسهم كلها في صقل هذه التجارب وتعميقها بالتدريج البطيء[(١)].

٢ - **التخطيط الثاني**: بعد أن ظهر التفكير في مرحلته البدائية، وظهرت إلى جانبه المنازعات، لم يعد بالامكان الاكتفاء بالتجارب الحياتية للارتفاع بمستوى التفكير إلى ما يناسب حياة أكثر رشداً ونظماً. فلا بد من «التخطيط المنتج للمستوى الفكري العالي» إذ أصبحت الحياة مثاراً لضرورة إرسال الأنبياء لهداية الناس ورفع اختلافاتهم وزرع روح الاخوة بينهم.

ولما كانت مهمة الأنبياء مهمة تربوية بالدرجة الأولى، فإن التربية لايمكن لها أن تبدأ إلا من مستوى ملامس للواقع الاجتماعي، لذا كانت النبوات نفسها على مراحل متفاوتة بتفاوت المستوى العام للوعي، فكانت على أربع مراحل:

- مرحلة النبوات العقائدية أو المفهومية.
- مرحلة النبوات التشريعية.
- مرحلة النبوات القَبَلية.
- مرحلة النبوات العالمية[(٢)].

هذه المراحل يستنتجها محمد الصدر من خلال متابعة بلاغات الأنبياء الواردة في القرآن الكريم، وبحسب التعاقب التاريخي للأنبياء[(٣)].

ويمكننا أن نلاحظ في حدود هذا التخطيط الثاني حتى الآن، وباختصار، ملاحظتين مهمتين:

---

(١) المصدر نفسه: ٤٤٧.

(٢) المصدر نفسه: ٤٤٩.

(٣) المصدر نفسه: ٤٥٥ - ٤٥٠.

الاولـى: يصلح هذا التصور لان يكون محاولة لتفسير النبوات وتدرجها، وتفسير ما يعود إلى الفترة التي ابتدأت فيها من عمر البشرية بحسب ما هو متيقن من أخبار الأنبياء في القرآن الكريم. وهذا مما يعزز من البعد التفسيري القرآني في هذه النظرية.

والثانـية: إنـه تفسير قـائم أساسـاً علـى الايمـان بالـنبوات مسبقاً، وإلاّ لكانت التجربة البشرية التي نقلت الإنسان من مرحلة القصور إلى مرحلة الوعي والتفكير البدائي، قادرة هي نفسـها علـى الارتفـاع بمسـتوى التفكيـر مـع الـزمن وتـراكم الـتجارب والخبـرات. خصوصـاً وأن محمـد الصـدر لم يشترط لكل مرحلة من مراحل التخطيط، أي المراحل التـي مـرت بهـا البشـرية، أن تكـون محـددة بـزمن[1]، ويـرى أيضـاً أنه لادليل من زاوية التخطيط الالهـي علـى وجـود نـبوات فـي مـرحلة القصـور، المـرحلة الاولـى مـن عمر البشـرية، لأن تأثيـر هذه النبوات لو وجدت لانحصر في الاسراع بإنتاج هدف التخطيط. وهـذه السـرعة، كمـا يقول الصدر نفسه: «لادليل على كونها مطلوبة في الاهداف العامة التـي سنها الخالق في كونه وبشريته، فإنّه طويل الأناة، لايختلف بالنسبة إليه طول الزمان وقصـره»[2]. وبـناء علـى هذا نستطيع القول إنه كان من الممكن عدم بعث الأنبياء أصلا، لأن مهمـتهم سـوف تـنحصـر هـي الاخـرى بالاسـراع في انتاج أهداف التخطيط، وليس الاسـراع مطلـوباً فـي الأصـل. فـيمكن للـتجارب نفسها أن توصل الإنسان إلى الأهداف نفسـها ولو في زمن أطول.

لـنلاحظ مـن هـذا أن الادلة التي اعتمدها في إثبات هذا التخطيط غير كافية من وجهـة النظـر التاريخية، وإن كانـت صحيحة من وجهة دينية، وكانت القرينة المؤيدة لهـا، أعنـي وجـود الانبياء وفـق هـذا الـتدرج فـي مضـامين الـنبوات، مطابقـة للواقع التاريخي.

---

(١) المصدر نفسه: ٤٤٦.

(٢) المصدر نفسه: ٤٤٦.

وهناك ناحية أخرى تنبه لها الصدر لسد الثغرة الحاصلة نتيجة كون النبوات المعروفة جميعاً محصورة في بقعة جغرافية واحدة صغيرة بالنسبة للعالم، ولم تكن موزعة على المجتمعات البشرية كافة. فقدم لذلك ثلاثة حلول افتراضية:

الأول: إن التاريخ لايستطيع أن يقدم الدليل الكافي على وجود بشر على نطاق واسع ـ يعني قبل عهد النبوات العالمية ـ في أوربا وأفريقيا واستراليا وأمثالها. فإذا كان هناك بشر فهم قليلون ومتخلفون إلى درجة يمكن معها إسقاطهم عن نظر الاعتبار.

والثاني: إن التاريخ لايستطيع أن يقدم الدليل على عدم وجود الأنبياء فيهم على المستوى المناسب لمستواهم العقلي والحضاري.

ثم يحاول الصدر إثبات هذا وفق المنهج الكلامي، استناداً إلى «قاعدة اللطف» التي تقضي بلزوم وصول الدعوة الالهية إلى كل البشر دون استثناء.

أما من زاوية «التخطيط الالهي» العام لتكامل البشرية، فليس هناك لزوم لبعثة الأنبياء إلى كل مجتمعات الأرض، مادام التخطيط يهدف إلى وجود المجتمع المعصوم في المستقبل، وعليه فكل سبب نافع في هذا التخطيط فهو واقع لا محالة، وكل سبب غير منتج من هذه الناحية فهو زائل لا محالة، لاستحالة أن يحتوي التخطيط على ما هو لغو ومهمل من الناحية التخطيطية والواقعية.

لذلك يرى أن كلا الأمرين صالحان لدعم النظرية: فعلى مقتضى قاعدة اللطف، يكون افتراض وجود مجتمع بشري خال من الأنبياء أمراً باطلا. ولاتخفى موافقة هذه النتيجة لأغراض التخطيط.

أما في حال الاذعان إلى عدم وجود الانبياء في هذه المجتمعات، فإنّ هذا لايعني انهدام النظرية، بما أن التخطيط يستلزم ما هو لازم ومنتج فقط، من ناحية، ومن ناحية أخرى فلأن التخطيط نفسه يستلزم وجود الظلم والتعسف خلال فترة طويلة من الزمن. فيكون وجود أوربا مثلا دون أنبياء مما تقتضيه المصلحة في التخطيط العام. ليصل من

هـذا إلـى النتيجة «القدريـة» في التخطيط بقوله: «وقد يكون من المقدر لاوربا منذ ذلك العهـد القـديم أن تكـون قائـدة الظلم والتعسف في العالم، كما كان الشرق قائد الهداية النـبوية فـي العـالم، ويكون الصراع بينهما ـ كما هو مشاهد في عصورنا الحاضرة ـ منتجاً لانجاح التخطيط الالهي»[1].

والافتـراض الـثالث: يتعلق ببلاد فارس والهند والصين، ذات المجتمعات البشرية القديمـة، والتي ظهرت فيها أنمـاط من الـديانات واسعة الانتشـار. لكـنها ليست من الـديانات الـسماوية كمـا هـو معروف. فتذهب هـذه النظـرية إلى افتراض وجود أنبياء سابقين في ديانات محدودة، بحسب قاعدة اللطف، وضرورة التخطيط. أما في المرحلة اللاحقة فيقوم الافتراض على احتمال امتداد دعوة إبراهيم الخليل إلى تلك البلاد بشكل أو بآخـر، ومـنها ابتدأ خـط التدين العام الـذي سـاعد علـى رقـي الفكر البشري لتلقي النـبوات المتأخـرة. وعلـى هـذا يكـون (بـراهما) الالـه الـذي تعبده الهـند، إنّمـا هو (إله إبراهيـم) وذلك لأنّ هؤلاء توقفوا عند دعوة إبراهيم.

وبعـد أن نجـح هـذا الاتجـاه فـي تـربية البشـرية، بـدأ خـط معمـق من النبوات ذات المفاهـيم العقائديـة ومستوى لائـق مـن التشـريع. وأبـرز هـؤلاء (الأنـبياء) ـ بحسب هذه النظرية: زرادشت في فارس، وبوذا في الهند، وكونفوشيوس في الصين.

وإذا كان الاعتراض قائماً على أنه ليس هناك دليل في الإسلام على نبوة هؤلاء، فإنّ القـرائن تـؤيد هـذه الدعـوى. بـل كمـا يـرى صـاحب هذه النظرية: «ان كل القرائن إلى جانبها، وليس هناك من القرائن ما يخالفها».

أمـا أهـم هـذه القـرائن، فهـو: «مـا يـروى في التاريخ من نزاهة هؤلاء الاشخاص في حـياتهم الشخصـية، ووضـوح دعـوتهم وصـحتها بحسـب ما نعرفه من براهين، ولم تكن دعـواتهم موجودة قبل زمانهم على المستوى الذي أعلنوه، إذن فهي خطوة إلى التكامل

---

(١) المصدر نفسه: ٤٥٧ ـ ٤٥٦.

في التخطيط الالهي. إذن فالانبياء الذين لابد من وجودهم هناك [بحسب البرهان الكلامي السابق] هم هؤلاء الأنبياء»[1].

أما لماذا انقطعت النبوات بعد ذلك؟ فلأن النبوات العالمية التي تواصلت في الشرق الأوسط أصبحت قادرة بحكم تيسر الاتصال على إيصال دعواتها إلى تلك البلاد[2].

والفكرة التاريخية المهمة في هذا السياق هي تأكيد صاحب النظرية على أن التاريخ لايعود إلى الوراء، وأن ما بلغته المجتمعات من وعي ونمو سوف لايتراجع إلى الخلف عند غياب الأنبياء، بل يبقى بانتظار الدعوة القادمة إلى مستوى أعلى من الوعي والتفكير: «إن التربية لاتنحط مرة أخرى عن المستوى الذي استطاعت تلك النبوة إيصالها إليه»[3].

عندئذ فإنّ وجود النبوات العالمية في أزمان لاحقة وأماكن أخرى أمر منسجم تماماً مع التخطيط العام للبشرية.

لكن ثمّة فائدة أخرى ـ بحسب هذه النظرية ـ لتمركز الديانات العالمية في مكان واحد من العالم، تلك هي «توجيه العالم تدريجياً نحو مركز نبوي واحد» الأمر الذي سيكون ضرورياً بالنسبة إلى إنجاح التخطيط العام. بل من الضروري أن يكون ذلك قبل نزول «الاطروحة العادلة الكاملة» الممثلة بالإسلام، لتكون هذه الاطروحة عالمية الاعلان فور نزولها[4]. وبعد أن جاء الإسلام ممثلا الاطروحة العادلة الكاملة، واستطاع أن يوصل دعوته إلى أقاصي بلاد المعمورة في زمن غير طويل، فقد حقق التخطيط الثاني غرضه، واستعد الفكر البشري لتلقي الاطروحة العادلة الكاملة، وبهذا ابتدأ التخطيط الثالث.

---

(١) المصدر نفسه: ٤٩٥ - ٤٩٣.

(٢) المصدر نفسه: ٤٩٧.

(٣) المصدر نفسه: ٤٩٧.

(٤) المصدر نفسه: ٤٩٧.

وقبل الانتقال إلى التخطيط الثالث لابد من الاشارة إلى أن إثبات هذه القضايا مازال كلامياً صرفاً، والمنهج الكلامي المجرد لا تعجزه الاجابة على تساؤل من قبيل: أننا قد عرفنا نبوة الأنبياء المعروفين من دعواهم النبوة وتأكيدهم أنهم رسل الله، وهذا ما لا نستطيع العثور عليه في البرهمية والبوذية والكونفوشيوسية والزردشتية. على فرض صحة ما تدعيه هذه النظرية من أن فكرة الآلهة المتعددة أو فكرة تجسد الآلهة بشراً، التي يقول بها أتباع هذه الديانات، هي أفكار متأخرة وضعها أناس متأخرون مارسوا تحريف تلك الديانات. نعيد: أن المنهج الكلامي لا تعجزه الاجابة على هذا التساؤل مادام باب الافتراضات مفتوحاً، ومادام هذا المنهج غير ملزم بالدليل التاريخي. وعليه «يمكن أن يكونوا قد أهملوا ذلك بأنفسهم لمصلحة معينة، أو لعدم استيعاب المجتمع لفكرة النبوة ... أو أنهم ادعوها ولم تف المصادر بذلك»[١].

وإذا قيل إن نضائر هذه الديانات قد وجدت في أرض الأنبياء أيضاً، وبكثرة، فبالامكان أيضاً الاجابة على ذلك بعدّها من النبوات التي لم نحط بها خبراً، أو نحو هذا. ومن هذه الديانات الشرق الاوسطية: (الأوزيرية) و(الإيزيبية) كلاهما ظهرتا في وادي النيل، وأصبح لهما امتداد أبعد في أمم أخرى، و(المردوقية) في وادي الرافدين ثم انتشرت في عموم بلاد الشام، وغيرها[٢].

وأيضاً يصح التساؤل عما إذا كان بالامكان الجزم بأن هؤلاء كانوا أنبياء مبعوثين من قبل الله تعالى، فلماذا لايمكن افتراض مثل ذلك في شأن مشاهير حكماء الاغريق والرومان، قبل الميلاد، الذين كانت لهم دعوات مماثلة، ليكون هؤلاء هم أنبياء أوربا في هذه المرحلة التي سبقت المسيح (عليه السلام). وليدل ذلك على شمول أوربا بالتخطيط الثاني القائم على تربية البشر عن طريق النبوات؟ الامر الذي يدفع الحاجة إلى

---

(١) المصدر نفسه: ٤٩٦.

(٢) أبكار السقاف / الدين عند الاغريق والرومان والمسيحيين: ٣٣٨-٣٣٧، العصور الجديدة، القاهرة، ٢٠٠٠ م.

اللجوء إلى (القدرية) في توصيف التخطيط الالهي. وهذا ما ذهبت إليه هذه النظرية أيضاً على وجه الاحتمال[1].

بل وفق ذلك التفسير نفسه يمكننا أن نعيد كل الديانات التي ظهرت في الشرق وفي الغرب، والتي تقول بتعدد الالهة وأبناء الالهة إلى أنبياء موحدين، جرى بعدهم التحريف في الديانات على هذه الانحاء، لتكون النبوات متواترة في كل بقاع الأرض وفي كل المجتمعات. غير أن الامر سيبقى كلامياً مجرداً، وليس تاريخياً بحال من الاحوال.

غير أن قضية أخرى يبقى قبولها معضلا، وهي بعيدة عن متناول التأويل العقلي المجرد، تلك قضية جعل (براهما) هو (إله إبراهيم) لتكون البرهمية هي الابراهيمية أو بعض امتداداتها، وهي أول ديانة تدخل تلك البلاد لتنمي لدى شعوبها الاستعداد المناسب لتلقي الديانات.

إذ المعلوم أن البرهمية اسم اطلق على الهندوسية حدود سنة ٨٠٠ ق.م، نسبة إلى (براهما) الذي هو الإله المدبر بحسب هذه الديانة، وأن الهندوسية نفسها هي امتداد لديانة موغلة في القدم، هي الديانة الويدية أو (الفيدية)، ومنها اشتق اسم الكتاب المقدس للهندوسية (الفيدا) الذي تكامل تدوينه عبر قرون عديدة، وربما ترجع بدايته إلى نحو ثلاثين ألف سنة مضت بحسب الباحثين الغربيين والمحققين الهندوس[2].

٣- **التخطيط الثالث**: هو التخطيط المنتج لليوم الموعود وقيام دولة العدل العالمية.

فبعد أن وسع الإسلام في المفاهيم والشرائع وعمّقها، أوضح بجلاء أن «اليوم الموعود» سيكون منطلقاً من شريعته، كما أعطى بوضوح الهدف من وجود البشرية: (وَمَا

---

(١) المصدر نفسه: ٤٧٢.

(٢) المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، جمهورية مصر العربية / موسوعة المفاهيم الهندوسية، يراجع أيضاً: أحمد شلبي/ أديان الهند الكبرى: ٤٤.

خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْأِنسَ إلاَّ لِيَعْبُدُونِ)[1]، ليبتدأ التخطيط الثالث من هنا، على ثلاثة محاور:

المحور الأول: تعميق الفهم العام لهذه الأطروحة في خط تربوي فكري طويل.

المحور الثاني: تحقيق الشرط الثاني من شرائط اليوم الموعود، وهو إيجاد القائد المؤهل للقيادة العالمية العادلة.

المحور الثالث: تحقيق الشرط الثالث من شرائط اليوم الموعود، وهو إيجاد العدد الكافي لغزو العالم في ذلك اليوم، وإقامة دولة العدل العالمية[2].

وعندما تؤلف هذه المحاور الثلاثة التخطيط الثالث بشكل عام، فهذا لايعني أن الوجهة الواقعية للعالم بصفة عامة، وللعالم الإسلامي بصفة خاصة، ستسير عل نسق منسجم وخط مستقيم ضمن نمط تربوي واحد يرسخ شروط التحقق الواقعي لليوم الموعود.

فهناك نمط آخر من التربية والاعداد، مغاير تماماً في ظاهره وفي جوهره، إلاّ أنه يسير بالانسانية من ناحية أخرى بالوجهة نفسها، وجهة الاعداد للدولة العالمية العادلة.

ذلك هو الانحراف في تطبيقات التجربة الإسلامية، وانتشار الأفكار المادية والالحادية، والتحلل القيمي والأخلاقي، تلك الظواهر التي يتحقق الغرض التربوي منها عن طريق «التمحيص» المتمثل في ردود الافعال تجاهها.

لكن كيف يتم ذلك في هذه المرحلة، بعد أن جاء الإسلام باطروحة العدل الشامل، وبعد أن عاشت الأمة الإسلامية القيادة العادلة في أول عهدها، في صدر الإسلام؟

يطرح صاحب النظرية هذا السؤال، ثم يجيب عليه بالقول: «إن ذلك يتم بالسماح

---

(١) سورة الذاريات: ٥٦ / ٥١.

(٢) اليوم الموعود: ٥٠٥ - ٤٩٩.

لعوامل الانحراف بأن تعمل عملها في المجتمع» لكن ليس بالمعنى الجبري الخالص، أي لابمعنى أن الله هو الذي يخلق عوامل الانحراف هذه، بل و«لا بمعنى أن الله عز وجل قد رضي بها وبارك وجودها، بل بمعنى أنه تعالى فسح لها فرصة الوجود، ولم يجعل الموانع الفكرية والاجتماعية ضدها»[1]. وهو إنّما يريد بالموانع الفكرية: المستوى التطبيقي الذي يمارسه المجتمع عملياً، وليس المستوى المفهومي الذي تتضمنه الرسالة النبوية.

فهل يبتعد هذا التفسير بهذه النظرية عن الجبرية حقاً، عندما يكون السماح لعوامل الانحراف بالظهور إنّما هو جزء من التخطيط نفسه؟

نعم، إنّه يبتعد بها عن الجبرية فقط عندما تكون عوامل الانحراف هذه نتائج لقوانين اجتماعية ـ تاريخية، هي التي تحدد طبيعة الظواهر التاريخية الناتجة عنها، وليس عندما تكون هذه الظواهر الناتجة هي في نفسها مطلوبة في التخطيط، فهي التي تحدد طبيعة القوانين التي تنتجها، فتكون القوانين والسنن الالهية موضوعة على النحو الذي ينتج تلك الظواهر المطلوبة والمحددة سلفاً، كما ترى هذه النظرية.

أما الفائدة التاريخية القصوى من هذا «التمحيص» فهي ما يترتب على تمحيص المبادئ الوضعية في جوانبها الفكرية والسياسية والاجتماعية، حتى يثبت عجزها عن إيجاد الحلول العادلة للمشكلة الانسانية، الأمر الذي سينتج عنه يأس البشرية من هذه الأطروحات، ولجوئها إلى العدل الكامل المتمثل بالإسلام في اليوم الموعود. لذلك يأتي هذا الانحراف بمثابة خطوة أخرى في مصلحة التطبيق العالمي في اليوم الموعود[2].

لكن الوصول إلى هذه النتيجة عملياً، أي قيام دولة العدل الشامل، سوف لا يكون

---

(١) اليوم الموعود: ٥٠٦.

(٢) المصدر نفسه: ٥١٦ ـ ٥١٥، ٥١٩ ـ ٥١٧.

تدريجياً وسهلاً، كنتاج طبيعي لتطور الاحساس بالحاجة الماسة إليه، والقناعة بكونه الحل الوحيد لمشاكل الانسانية. لأن هذا الاحساس وهذه القناعة سوف لايشملان سائر البشرية، بل ولا أكثرها، وإنما الأفراد والشرائح الواعية لهذا والمؤمنة به. من هنا فإنّ الانتقال إلى دولة العدل العالمية الموعودة سيكون عن طريق الحرب والغزو والفتوحات، بالضرورة.

أي أن التخطيط في هذه المرحلة سوف لايعتمد على التجربة البشرية وحدها للانتقال إلى مابعدها، وكأن التجربة البشرية ستكون لوحدها قاصرة عن الوصول إلى مستوى تحقيق دولة العدل العالمية الشاملة، حتى مع وجود القائد الذي أعده هذا التخطيط، ووجود الجماعة الكافية لنصرته.

إذن الحروب هي التي ستكون طريقاً إلى الدولة العالمية، وليس الفرار من الحروب والخلاص من مخاطرها كما رأى ابن نبي في رؤيته التاريخية.

وبعد أن تقوم الدولة العالمية يبدأ (التخطيط الرابع): «المنتج للمجتمع المعصوم» عن طريق العدل الشامل والتطبيق الشامل لاحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها الاخلاقية[١].

وبعد أن يتحقق المجتمع المعصوم، يشرع (**التخطيط الخامس**) الذي يهدف إلى الحفاظ على المجتمع المعصوم وتكامله، وصولاً إلى مجتمع ما بعد العصمة[٢].

لكن تحقيق المجتمع المعصوم ليس أمراً جبرياً، وإنّما هو تدريجي عن طريق التربية المركزة، التي أصبحت أرضيتها الصالحة والمناسبة متوفرة في دولة العدل، حتى يجد الفرد لذته الحقيقية في تطبيق العدل بنفسه، بدلاً من الالتذاذ بالشهوات المنحرفة[٣]، وحتى يصبح احتمال مخالفته للعدل غير معقول[٤].

---

(١) المصدر نفسه: ٥٤٨ - ٥٣٠.

(٢) المصدر نفسه: ٥٩٩ - ٥٨٤.

(٣) المصدر نفسه: ٥٨٤.

(٤) المصدر نفسه: ٥٨٧.

هذا المحيط الاجتماعي العام، محيط المجتمع المعصوم في إطاره العام، سوف يكون أرضية صالحة لانتاج أكثرية معصومة بين أفراده، وهذا هو المراد بقيام المجتمع المعصوم، وبضمان المحافظة عليه. لذلك فإنّ «البشرية كلها سوف تصبح على هذا الشكل بالتدريج، طبقاً للتخطيط الالهي العام، وسيكون هذا التخطيط قد وصل إلى هدفه الأعلى.

ولكن حيث أن سلم التكامل لانهائي الدرجات، سيكون تجاه المجتمع العالمي المعصوم فرصة واسعة جداً للتربية والنمو»[1].

الوحدة الكونية: تقدم أن هذه النظرية تقوم على التوحيد بين الكون والإنسان من حيث المبدأ ومن حيث الغاية. لذا فإنّ هناك تبادلا في المشاركة من أجل اكتمال التخطيط العام، بين الكون وبين البشرية. فللكون مشاركته في التخطيط الخاص بالبشرية، كما أن للبشرية مشاركتها الكونية الفعالة.

ففي الجانب الأول، مشاركة الكون في التخطيط البشري: «فإنّ القرآن الكريم يحتوي على كثير من حوادث مشاركة الكون أو الطبيعة مشاركة إيجابية مع جانب التكامل البشري والطاعة لله عزّ وجلّ، ومشاركة سلبية مع جانب العصيان على العدل»[2].

ومن أمثلة ذلك في الاتجاه الأوّل، الايجابي: قوله تعالى: ﴿وَأَن لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُم مَّاءً غَدَقًا﴾[3]. بل حتى ما يعدّ من المعجزات، كجعل النار برداً وسلاماً على إبراهيم، وخروج يونس من بطن الحوت، وانفلاق البحر لموسى، ونحو هذا، تراه هذه النظرية أمثلة على هذا النمط من المشاركة الكونية.

---

(١) المصدر نفسه: ٥٨٨.

(٢) المصدر نفسه: ٥٩١.

(٣) سورة الجن: ١٦ / ٧٢.

وأمثلة الاتجاه الثاني، السلبي، كثيرة جداً هي الأخرى، كالطوفان الذي استأصل العصاة من قوم نوح، وسيل العرم الذي أهلك سبأ، والحجارة التي امطرت على قوم لوط وعلى أصحاب الفيل. كل ذلك ونظائره هو من مصاديق المشاركة الكونية في التخطيط البشري.

وقد أكدت السنة النبوية أنه مع العدل يتحقق الأمن على نطاق كوني، وليس اجتماعي فقط، فترعى الشاة مع الذئب، ويلعب الصبيان بالافاعي[1].

هذا الاتجاه من المشاركة سوف يتأكد في المجتمع المعصوم على أوسع نطاق، قياساً على ما تقدم من أمثلة، حتى يصبح المجتمع المعصوم، بل أفراده المعصومون، قادرين على التصرف في قوانين الطبيعة والكون، كما لو نظرنا إلى أن إيمان إبراهيم هو الذي جعل النار برداً وسلاماً، وكذا إيمان يونس وموسى في الأمثلة المتقدمة هو الذي سخر لهما قوانين الطبيعة، وهكذا حتى يتمكن الفرد المعصوم في المجتمع المعصوم من وضع حد حتى للموت، وفق رؤية في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلاَ إِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُومَ * وَأَنتُمْ حِينَئِذٍ تَنظُرُونَ * وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَكِن لاَّ تُبْصِرُونَ * فَلَوْلاَ إِن كُنتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ * تَرْجِعُونَهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[2].

فبحسب هذه الرؤية فإن الآية تدل في ما تدل عليه، على أن الفرد إذا كان صادقاً وغير مدين بذنب، يمكن أن يرجع الروح عند فراقها البدن، وإنما يعجز الناس عن ذلك باعتبارهم مدينين بالذنوب، غير صادقين في أعمالهم وأقوالهم. «وهذا من أعظم المشاركات الكونية على سطح الأرض بالنسبة للصالحين، فأحر بالمجتمع المعصوم أن يكون كذلك»[3].

---

(١) محمد الصدر / اليوم الموعود: ٥٩٥ - ٥٩٣.

(٢) سورة الواقعة: ٨٧ - ٨٣ / ٥٦.

(٣) اليوم الموعود: ٥٩٤.

فنحن هنا إذن لسنا أمام دولة عالمية تقوم على العدل التام الشامل، والفضائل الأخلاقية العالمية، وحسب، بل نحن أمام انفعال كوني أيضاً، يجعل القوانين الطبيعية طيعة بيد الإنسان، مسخرة لاغراضه، لتكتمل بهذه الصورة وحدة الغاية بين الكون والإنسان، وهذه هي الغاية القصوى للتخطيط الإلهي العام في شطريه؛ الكوني، والبشري:

«فان البشرية بعد تكاملها أصبحت عاملا مباشراً لصيقاً بالتخطيط الكوني وأهدافه العليا، فأحر بها أن يكون لها درجة كافية في التصرف في الكون، وأحر بالكون أن يكون له درجة كافة من الانسجام والتعاون معها، بعد أن كان تخطيطاً واعياً واختيارياً، منطلقاً من الحكمة الازلية، وإن بدت قوانينه اضطرارية قسرية، إلاّ أننا عرفنا أن الغاية هي التي تحدد الواسطة. إن القسر في قوانين الكون إنّما جاء من أجل تلك الغاية العليا، فإذا اقتضت تلك الغاية الاستغناء عن هذه القسرية أحياناً أو في كثير من الأحيان، كان ذلك ضرورياً. وقد عرفنا أن كل ما في الكون منسجم مع تلك الغايات، غير زائد عليها وغير ناقص عنها»[1].

وعلى هذا فإن الحضارة التي سوف تصنعها دولة العدل العالمية والمجتمع المعصوم هي أعظم وأطول حضارة منذ مولد البشرية وحتى فنائها[2].

بل إن التسلسل الطبيعي لهذه البراهين ينتج أن المجتمع المعصوم يستمر في التكامل، أي تكامل مابعد العصمة، حتى إذا أصبحت المشاركة الكونية تامة، اندمجت البشرية بالكون العام واستنفدت أغراضها على وجه هذه الأرض، حيث يصبح الجيل الأخير كله كالملائكة تماماً، لاحاجة لهم بالبقاء على سطح الأرض، وإنّما لهم الشوق الكامل إلى المشاركة في بناء الكون وإنجاز أهدافه من زوايا أعظم وأهم. وبذلك يحصل الانفصال النسبي بين الأرض وبين البشر[3].

---

(١) المصدر نفسه: ٥٩٥.

(٢) المصدر نفسه: ٥٩٨.

(٣) المصدر نفسه: ٥٩٨.

وتستبعد هذه النظرية انتكاسة المجتمع المعصوم هذا، وعودة الظلم والشرور إلى البشر[1]. لتكون نهاية التاريخ في يوم القيامة على أرض ليس فيها بشر، بعد أن انفصلوا عنها بنحو ما، غير معلوم. أو أنه ـ يوم القيامة ـ يقع عليهم كحوادث كونية لابدّ من حدوثها مع استنفاد المجموعة الشمسية أغراض وجودها حسب التخطيط العام الكوني، وليس على نحو العقاب للبشر، إذ العقاب يأتي على من تكون هذه الحوادث مضادة لوجهاته، لا على من شارك في إيجادها مشاركة فاعلة بعد أن أصبح مندمجاً كلياً بالكون، فإن ذلك يكون من كماله ونفعه، لامن ضرره[2].

يرى السيد محمد الصدر أن هذه الأطروحة هي الأطروحة الطبيعية الانسجام مع التسلسل الفكري للتخطيط البشري العام، إذ تكون البشرية قد سارت خلاله سيراً تكاملياً «من الصفر إلى المئة، لو صح هذا التعبير». وليس هناك مبرراً معقولا لانتكاستها في مسار مقلوب يعود بها إلى الوراء. «إذ يستحيل عادةً أن تعود البشرية إلى الفسق والانحراف بعد أن ذاقت طعم الحق والعدل، ومارسته بأوضح صوره، وشاركت في البناء الكوني مشاركة حقيقية».

وإنّما يكون هذا التراجع محتملا في حال عدم استمرار المجتمع المعصوم طويلا ليستمر معه التركيز في التربية المنتجة لمجتمع مابعد العصمة. وفي حال كهذه فإنّ التنازل التدريجي في المستوى الثقافي والمعنوي للبشر سيبدأ منذ المرحلة التي يضعف فيها التركيز التربوي، حتى تخرج البشرية من العصمة التي اكتسبتها ردحاً من الزمن، وتبدأ بالهبوط إلى الانحراف، ومعه لايكون لمجتمع ما بعد العصمة وجود، إذ لو تحقق وجوده لكان الانحراف عنه مستحيلا.

ولو صحت هذه الأطروحة ـ وهي مردودة عند صاحب النظرية ـ فسوف يكون لها تخطيط آخر، هو (التخطيط السادس) الذي يهدف إلى فناء البشرية، بايجاد تنزّل عمدي

---

(١) المصدر نفسه: ٥٩٩.

(٢) المصدر نفسه: ٦٠١ - ٦٠٠.

للتربية البشرية من النواحي العقائدية والقانونية والاخلاقية ... وتبدأ البشرية بالتنازل التربوي بالتدريج حتى تفقد التربية تماماً، تمهيداً ليوم القيامة، الذي لايقوم وفق هذه الاطروحة إلاّ على شرار الخلق. وسوف لايستغرق هذ العهد زمناً طويلا، لأنّ الانزلاق أسهل على النفس البشرية من التكامل العادل[1].

هذه النهاية إذن نهاية أبدية لحياة الإنسان على الأرض، ليس بعدها كرة أخرى، ولا دورة جديدة لحياة دنيوية ثانية، كما ذهبت إليه الرواقية، التي بشرت هي الأخرى بالسلام العام، ونادت بالوحدة العالمية، إلاّ أنها رأت أن لهذه الكائنات التي تسيّرها العناية الالهية ـ العقل الشامل ـ دورة لها نهاية حتمية تعقبها دورة جديدة لوجود جديد: «فسينتهي هذا الوجود بحريق عام، وتسكن في ناره جميع خصائص الموجودات المقبلة وأسبابها ومقاديرها، ومن جديد سيعود الوجود كرة بعد كرة، بفعل هذا العقل وتقديره، هذا العقل الحال في كل شيء، والرابط بين الكائنات بوحدة يجب أن يتنبه إليها كل إنسان، فيعلم أن الكائنات إنّما إخوة، وأن بين الإخوة يجب أن يرفرف الحب ويخيّم السلام»[2].

وليس ثمة غرابة في تشابه هذه النظريات، ولا دليل على الاقتباس والافادة في ما بينها، فهي نظريات دينية خالصة، نظرت إلى العناية الإلهية نظرة دينية واحدة، فمن الطبيعي أن تنتج تصورات متشابهة، ولا نقول متطابقة، لاختلاف التفاصيل التي تتضمنها المصادر العقيدية المقدسة التي هي المرجع في انتاج هذه النظريات.

وليس هناك غرابة أن تتطابق هذه النظرية مع نظرية القديس أوغسطين في الكثير من محاورها، لاسيما في وجهتها النهائية نحو دولة العدل العالمية، التي يقودها قائد يتم إعداده منذ مولده وحتى ذلك الحين، ما دامت النظريتان تستندان إلى عقيدتين تجمع بين مقولاتهما الاساسية هذه المشتركات. ليأتي الاختلاف محصوراً في تسمية هذا

---

(١) المصدر نفسه: ٦٠٣ ـ ٦٠١.

(٢) أبكار السقاف / الدين عند الاغريق والرومان والمسيحيين: ٣٦٩ ـ ٣٦٨

القائد العالمي الموعود، أهو المسيح الذي بمولده ابتدأ التاريخ الميلادي، والذي يعيش حياً في السماء بانتظار لحظته التاريخية؟ أم هو المهدي المنتظر المولود سنة ٢٥٥ هـ ، ٨٦٨م، بحسب العقيدة الإمامية، والذي يحيا في الخفاء بانتظار لحظته التاريخية؟

وهذه اللحظة أو تلك، أو كلاهما مجتمعتان في لحظة تاريخية واحدة، تشكل مفصلا أساسياً من مفاصل تخطيط إلهي مقصود منذ الأزل. وسوف لاتختلف عن هذا السياق أي نظرية دينية أخرى تنظر إلى هذا اليوم الموعود على أنه هدف مقصود في تخطيط إلهي شامل، يسخر لأجله قوانين الكون وقوانين المجتمع والتاريخ.

إنّه وفق هذه النظرة إلى التاريخ سوف لايبقى للارادة والاختيار الانسانيين معنى حقيقي، إلاّ في حدود امتثال مقتضيات التخطيط المسبق، والسائر نحو التحقق المحتوم. ولم تعد التجربة البشرية ذات قيمة مادامت القوانين الاجتماعية والتاريخية ليست قوانين ثابتة ومستقلة، وإنّما هي مصممة بحسب مقتضيات التخطيط العام، وعندما يقتضي التخطيط العام تغييرها أو تعطيلها فإنها تتغير أو تتعطل لامحالة. ولم تكن التجربة نافعة في تغيير واقع الحياة الاجتماعية إلاّ في المرحلة الأولى الموغلة في البدائية من حياة المجتمعات البسيطة، أي قبل أن يتوفر الإنسان على القدر الادنى من الوعي والقدرة على التفكير. حتى إذا أصبح قادراً على التعلم من التجارب المتكررة، قادراً على المستوى البدائي من التفكير، عجزت التجارب الحياتية عن أن تحقق له مزيداً من النمو والتقدم.

ولعله لهذا السبب لاتجد هذه النظريات نفسها معنية بالبحث في عوامل نشأة الدولة ـ الحضارة، وعوامل نموها وانحطاطها، وإنّما التاريخ كلٌ واحد، تسير به عوامل التربية والتمحيص المرسومة في التخطيط العام له.

لذا فعلى الرغم من أن هذه الرؤية تنطوي على فكرة التقدم في التاريخ، التقدم نحو هدف أعلى، إلاّ أنها رؤية لاتاريخية، لأنّها تفرض ـ أولاً ـ ثبات النقطة التي يتحرك نحوها التاريخ، ولأنها تفرض ـ ثانياً ـ عدم جدوى الارادة الانسانية، إذ إنها نهايةً ستأتي عن طريق تدخل الله، ولأنها ـ ثالثاً ـ لم تنظر إلى التاريخ من خلال ظواهره وسيرورته الواقعية بقدر ما تنظر إليه من خلال رؤية تجريدية متعالية.

وأخيراً فإننا من وجهة النظر الدينية الإسلامية سوف نكون أمام اتجاهين مختلفين في تفسير حركة التاريخ، هل هي بفعل الهي مباشر مرسوم منذ الأزل، أم هي نتاج قوانين تاريخية وضع الله الخلق والأشياء بحسب مقتضياتها؟

فأمام مثل قوله تعالى: (كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلاَ تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى)[1]، هل نحن أمام إرادة إلهية سمحت بظهور الطغيان، ثم أنزلت العذاب مجسداً في صورة قوانين الطبيعة؟ أم نحن أمام علاقة فلسفية اجتماعية بين الطغيان ومظاهره المتعددة، بين الهلاك وأسبابه المختلفة؟

وإزاء مثل قوله تعالى: (بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ)[2]، هل نحن أمام تخطيط مسبق سمح للباطل بالظهور، أو خلقه مباشرة بحسب الجبرية الخالصة، ثم أنشأ الحقّ وقذف به الباطل فدمره؟

أم نحن أمام سنة تاريخية تتحدث عن صراع الحق والباطل، فحيث ما استشرى الباطل بأي من مصاديقه، تسبب في ردة فعل تأتي بالحق، يخوض معه صراعاً تاريخياً، تكون فيه النتيجة النهائية في غلبة الحق واندحار الباطل؟

وبعبارة أخرى هل أحداث التاريخ مقودة لعلة غائية بعيدة، هي التي تستدعي حدوثها وتحدد وجهاتها سلفاً، أم إنّ لهذه الأحداث عللا قريبة وسابقة هي التي أنتجتها وحددت وجهاتها؟

لقد استوفت النظرية التي تناولها هذا المبحث جوانب الاجابة على هذا التساؤل وفق الوجهة الولى، فيما جهود أخرى تسعى إلى تركيز الوجهة الثانية، باعتبارها تمثل التفسير الإسلامي ـ القرآني لحركة التاريخ، سيكون نموذجها المختار للمبحث الآتي هو التفسير الذي وضعه الفيلسوف الكبير محمد إقبال اللاهوري.

---

(١) سورة طه: ٨١ / ٢٠.

(٢) سورة الأنبياء: ١٨ / ٢١.

المبحث الثاني

التاريخ حركة مبدعة

محمد إقبال (١٢٥٧هـ ـ ١٩٣٨م)

يتبنى إقبال رؤية مناقضة لنظرية التخطيط الالهي المتقدمة، اعتماداً على فهم مغاير للغائية، يترشح على أساسه معنى آخر للقدر والمشيئة ولعلم الله تعالى.

الغائية: الغائية حقيقة في التاريخ، لكن ليس بمعنى أن التاريخ يتحرك وفق خطة مرسومة، صوب غاية محددة في الأزل. فإذا كانت الغائية تعني تنفيذ خطة للوصول إلى هدف سبق تحديده، فسوف لاتزيد على أن ترد العالم إلى إعادة إخراج في سياق الزمن لخطة أو بناء أزلي سبق وجوده، وقدّرت فيه للحوادث الفردية أماكنها الملائمة، وبقيت كما لو أنها تنتظر دورها لتدخل في الشوط الزمني للتاريخ. أي أن الترتيب الزمني للحوادث ليس سوى مجرد محاكاة للقوالب الازلية.

وهذا الرأي لايمكن التمييز بينه وبين الآلية، فهو ـ في نظر إقبال ـ نوع من المادية المقنّعة، يحل فيها القضاء والقدر محل الجبر الصارم، ولاتدع مجالاً لحرية الانسان، بل للحرية الالهية ذاتها. فالعالم الذي لايكون سوى حركة لتحقيق أهداف سبق بها القضاء، ليس عالماً يتألف من قوى حرة تُسأل عما تفعل، فما هو إلا مسرح، عليه دمى تحركها يد من خلف ستار[1].

---

(١) محمد إقبال/تجديد التفكير الديني في الاسلام: ٦٥، دار آسيا، ١٩٨٥م.

أما الغائية التي هي حقيقة في الكون، فلها عند إقبال معنى آخر، ليس فقط لايحد من الحرية الابداعية في الكون أو من حرية الانسان، بل على العكس من ذلك، ستكون الغائية دافعاً للحياة إلى أمام باستمرار.

فكون الحياة غائية، يعني أن هناك مطالب وغايات جديدة، وموازين مثالية لتقدير القيم، تتكون بالتدريج كلما نمت الحياة وامتد بساطها.

أي إن غايات العالم هي خواتيم المطاف لسيرة أو مسلك. هي غايات تجيء من غير أن يكون قد سبق التفكير فيها بالضرورة.

أي إن الغايات جزء من الحركة المتجددة.

وبهذا يمكن تصور حركة الزمان على شكل خط ما يزال يُرسم، وليست هي خط قد تم رسمه بالفعل، كما تصوره الغائية بالمعنى الأول.

هذه الصورة لحركة الكون في الزمان ليست منتزعة فقط من منطق العقل، وما يمكن اكتشافه من علاقة الارتباط العضوي بين الحوادث، بل هي منتزعة من القرآن أيضاً، كما يرى إقبال مؤكداً: أنه ليس أكثر بعداً عن نظرة القرآن من القول بان العالم تنفيذ في سياق الزمن لخطة سبق وضعها(١).

عندئذ نستطيع أن فهم «أن المستقبل لايوجد الا باعتباره إمكاناً محتملاً، وليس بوصفه حقيقة واقعة»(٢).

وهذا هو معنى الديمومة، والخلق المتجدد، والابداع. فالطبيعة التي «هي في التعبير القرآني الرائع (سُنّة الله ...) يجب أن تفهم على أنها مركب حي، دائم النمو، ونموه ليست له حدود نهائية خارجية، بل حده الوحيد حد داخلي، هو الذات الازلية التي

---

(١) إقبال/المصدر نفسه: ٦٥.

(٢) إقبال/المصدر نفسه: ٦٩.

تبعث الحياة في الوحدة الكلية، وتبقيها حية، كما يقول القرآن الكريم: (وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنتَهَى)»[1].

وبخلاف ذلك «إذا اعتبرنا [بحسب الفهم الاول للغائية] أن التاريخ مجرد صورة شمسية لنمط من الحوادث سبق بها القضاء، تتكشف لنا تدريجياً، فإنّه لايكون فيه مجال للجدة والابداع»[2]. كما أن «موكب الحياة، أو حركة الكون في الزمان تكون، من غير شك، مجردة عن الغاية»[3].

فليس للغائية وجود، إذن وليس لها معنى، الا عندما تكون الغايات جزءاً من الحركة المتجددة.

وهذا يعني: أن التاريخ حركة مبدعة متجددة باستمرار.

القدر: لاشك أن الجدل القائم حول موضوع القضاء والقدر، كما لاحظه إقبال، وكما سيتضح في مباحث لاحقة، يرجع إلى المنهجية التجريدية، التي يتبناها علم الكلام، والفلسفة الدينية عموماً. هذه المنهجية هي من أهم ما أراد إقبال إعادة النظر فيه وهو يؤسس لمشروعه الحيوي في تجديد التفكير الديني في الاسلام.

يقول إقبال: «والحق هو أن الجدل الديني كله الذي ثار حول القضاء والقدر، يرجع إلى النظر العقلي المجرد. دون اعتبار ما للحياة من التلقائية التي هي حقيقة من حقائق التجربة الواقعة»[4]. من هنا حصل سوء فهم كبير لمعنى القدر: حين يفسر بأنه أمر غيبي قاهر يؤثر في الاشياء من خارج.

أما وفق منهج إقبال التحليلي، فإن القدر، والتقدير، هو الزمان، عندما ننظر إليه على أنه سابق على وقوع إمكاناته. أي هو الزمان كما نشعر به، لا كما نفكر فيه أو نحسبه.

---

(١) إقبال/المصدر نفسه: ٦٨.

(٢) إقبال/المصدر نفسه: ٩٣.

(٣) إقبال/المصدر نفسه: ٦٥.

(٤) إقبال/المصدر نفسه: ٩٤.

فالزمان، كما يكشفه التحليل العميق لحياتنا الشعورية، ليس خيط من لحظات متفرقة متقلبة، وإنما هو «كل مركب»، ليس الماضي فيه متخلفاً، بل هو يتحرك مع الحاضر، ويؤثر فيه. والمستقبل يتصل بهذا الكل المركب، لا بوصفه موجوداً أمامه ليتم اجتيازه في ما بعد، وإنما بوصفه ماثلاً في طبيعته في صورة إمكان قابل للتحقق.

والزمان بهذا الوصف، أي باعتباره كلاً مركباً، هو الذي يسميه القرآن «التقدير»[1].

والزمان بوصفه تقديراً، هو ماهية الأشياء ذاتها، كما جاء في القرآن: (إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ)[2].

فتقدير شيء إذن، وفق هذا المعنى، ليس قضاءً قاهراً يؤثر في الأشياء من خارج، ولكنه: «القوة الكامنة التي تحقق وجود الشيء، وممكناته التي تقبل التحقق والتي تكمن في أعماق طبيعته، وتحقق وجودها في الخارج بالتالي، دون أي احساس بإكراه من وسيط خارجي...

ومن ثم فان تكامل وحدة الديمومة لايعني أن هناك حوادث تامة التكون، أشبه بأن تكون في أحشاء الحقيقة، لتسقط منها واحدة بعد أخرى، كما تسقط حبات الرمل من الساعة الرملية»[3].

ونتيجة هذا أيضاً، كما كانت نتيجة الفهم الجديد للغائية، هي أن التاريخ حركة حرة مبدعة.[4]

خلاصة ذلك أن القدر ليس حكماً غيبياً نازلاً لإيجاد خلق جديد أو حادثة جديدة، وإنما هو التحقق الفعلي للإمكان الواقعي، بعد أن أصبح تحققه ضرورياً باجتماع شروطه

---

(١) إقبال/المصدر نفسه: ٦٠.

(٢) إقبال/المصدر نفسه: ٦١، والآية من سورة القمر ٥٤/٤٩.

(٣) إقبال/المصدر نفسه: ٦١.

(٤) إقبال/المصدر نفسه: ٦٢.

وزوال موانعه. فإذا ما اعتدنا أن نصف الحادثة التي تصيب الانسان عادة بأنها قضاء وقدر، بمعنى أنه تحقق لارادة الله المتجلية في هذه الحادثة بحكم منه مكنون في علمه الازلي، نازلة به مشيئته في آنه المحدد، فإن المعنى عند إقبال مغاير لهذا، فما عنيناه بالقضاء والقدر إنما هو في حقيقته تحقق الامكان بانتقاله من القوة الى الفعل، عندما اجتمعت العوامل التي يجب معها تحقق هذا الامكان.

هذا يعني أن الذي يحدث في الواقع إنما هو نظام العلة والمعلول، وتسلسل الاسباب، والترابط العضوي بين الحوادث، لكي تكون حركة الكون والتاريخ حركة مفهومة، يحكمها النظام والقانون، دون أن يكون ذلك بمعزل عن الله الذي يمد كل أجزاء الكون بالحركة، ودون أن يكون فيه سلباً لحرية الله في الفعل الخلاق.

هذا مع كون العلية في نظر إقبال هي نظام عقلي انتزاعي، وليس أمراً حسياً مبرهناً، فهو يرى: «أن سلسلة العلية هي في ذاتها بناء افتعلته النفس لأغراضها هي، فالنفس مطالبة بالعيش في بيئة مركبة، لاتستطيع أن تحتفظ بوجودها فيها دون أن تردها إلى نظام يعطيها ـ النفس ـ نوعاً من الضمان في ما يتعلق بسلوك الاشياء الموجودة حولها. وعلى هذا فان نظر النفس الى بيئتها باعتبارها نظاماً من علة ومعلول، هو وسيلة للنفس لايمكن الاستغناء عنها، ولكنه ليس تعبيراً نهائياً عن طبيعة الحقيقة»[1].

العلم والمشيئة وحرية الذات الالهية: مفاهيم تشترك مع بعضها، ومع مفهوم القدر ومفهوم الغائية، في تكوين رؤية فلسفية حول الكون والحياة والانسان.

فإذا كانت الغائية تعني تنفيذ خطة للوصول الى هدف مبق تحديده، فإن القضاء والقدر سيحل محل الجبر الصارم. وعندئذ سوف لايكون هناك فصل بين علم الله بالحوادث قبل وقوعها وبين مشيئته في إظهارها الى الوجود، وبين القدر نفسه. وهذا

---

(١) إقبال/ المصدر نفسه: ١٢٤.

التصور سوف لايدع مجالاً لحرية الانسان، ولا للحرية الالهية ذاتها. هذه الفلسفة هي من نتاج العقل التجريدي، الذي انتقده إقبال، معتمداً المنهج التجريبي في دراسة الكون والحياة والروابط العضوية بين مجرياتها.

أما إذا كانت الغائية.. وفق فلسفة إقبال، جزءاً من الحركة المتجددة، وكان القدر هو تحول الامكان الى واقع، وانتقال ما بالقوة الى الفعل، فكيف ستجيب هذه الفلسفة عن الاسئلة المتعلقة بعلم الله ومشيئته وحرية الذات الالهية، لتجد للحرية الانسانية، ولديناميكية التاريخ المكانة التي لاتصطدم مع هذه المفاهيم الاساسية؟

هنالك تصوران للعلم، أحدهما هو:

«العلم المطلق»: «بمعنى أنه فعل من أفعال الادراك، غير قابل للتجزءة، فيه يحيط علم الله مباشرة، في آن من آنات الازل، بمجرى التاريخ كله على اعتباره نظاماً لحوادث معينة»[1].

هذا العلم هو الذي جعله المتكلمون علة للحوادث، بعد كونه علة للارادة، وأن إرادة الله تعالى للشيء تعني حدوثه. ففي عبارة عبدالقاهر البغدادي: «أجمع أصحابنا [الاشاعرة] على نفوذ مشيئة الله تعالى في مراداته على حسب علمه بها. فما علم منه حدوثه، أراد حدوثه، خيراً كان أو شراً. وما علم أنه لايكون أراد أن لايكون. وكل ما أراد كونه فهو كائن في الوقت الذي أراد حدوثه فيه، على الوجه الذي أراد كونه عليه. وكل ما لم يرد كونه فلايكون، سواء أمر به، أو لم يأمر به»[2].

وربما تكون عبارة الإمام الغزالي أكثر تحديداً للمعنى، وهو يشرح معنى الارادة، فيقول: «وقد قام الدليل على أن الله تعالى عالم، وأنه مبدئ العالم... وثبت علمه به [العالم] وعلمه تعالى بالمعلومات، في ما كان أو يكون، على وتيرة واحدة... فتنقسم

---

(١) إقبال/المصدر نفسه: ٩٢.

(٢) عبدالقاهر البغدادي/اصول الدين:٧٩، دار الفكر، ط ١، ١٤١٧هـ ١٩٩٧م.

المعلومات في حقه إلى ما يكون، وإلى ما كان. فكل ما يكون فهو في القوة، وما كان فقد خرج الى الفعل... وإذا تقرر هذا، فكل ما هو في القوة، سيكون، فالرب سبحانه مريد لأن يكون، من حيث رتب تعالى الاسباب على ما جرى به علمه، فهي مطابقة على ما سبق به العلم. فاطلاق الارادة في هذا الموضع على معنى أن المراد معلوم. ونظم القياس: كل مراد معلوم، وكل معلوم جار على ما أراد الله تعالى، وكل مراد جار على ما علم الله تعالى. وإذا صح أن يكون العلم علة المراد الذي في القوة، فما هو بالفعل تابع لما هو في القوة، والأمر ظاهر. فما خرج الى الفعل، فنفس حدوثه دليل على إيقاع الله تعالى له. وإيقاعه له هو المطلوب بـ: الارادة تابعة للعلم»[1].

ولا تخفى مطابقة هذه الرؤية لجوهر نظرية التخطيط الالهي المتقدمة، والدعامة الاساسية فيها.

هذا المعنى هو الذي استبطنه إقبال في عبارته الوجيزة المتقدمة، لينقده من زاوية اخرى، ناظرة الى حرية الذات الالهية، وليس الى العلم الالهي وحده، على الرغم مما يتظمنه هذا المعنى من صدق في تصوير إحاطة الله تعالى بالعالم، فهو يرى أن: «هناك شيء من الصدق في هذا التصور، لكنه يوحي بأن العالم عالم مغلق، بأنه مستقبل مقرر، وتقدير سابق غير قابل للتغيير. وهي تشبه قضاءً وقدراً أعلى، عيّن اتجاهات قوة الله الخالقة تعييناً لا رجعة فيه.

ان تصورنا هذا ـ كما يرى إقبال ـ يثبت من غير شك علم الله السابق بالحوادث التي تقع في المستقبل. لكن لا خفاء أننا نفعل ذلك بانتقاص حرية الذات الالهية واختيارها»[2].

لذا يرفض إقبال هذا التصور، ويذهب إلى تصور آخر للعلم الالهي، يعرفه بـ:

---

(١) أبو حامد الغزالي/معراج السالكين، ضمن (مجموعة رسائل الإمام الغزالي): ٨٥ ـ٨٤؛ منشورات محمد علي بيضون ـ دار الكتب العلمية، بيروت، د، ت.

(٢) إقبال/تجديد التفكير الديني في الاسلام: ٩٣ ـ٩٢.

«العلم الاستطرادي»: ومعناه أن علم الله بالحوادث «هو علم حادث، يدور حول (غير) متميز عن الذات، مفترض وجوده في حد ذاته، مواجه للذات التي تعلمه»[1].

هذا الرأي قال به القليل من قدماء المتكلمين، كما تنسبه اليهم المدونات المحفوظة اللاحقة: فنسبه أبو منصور البغدادي (ت ٤٢٩هـ) إلى: الزرارية، أصحاب زرارة بن أعين، من متكلمي الامامية (ت ١٥٠هـ)، والى الجهم بن صفوان[2] (١٢٥هـ)، الذي تنسب اليه مقولتا «الجبر» و«التعطيل في الصفات». ونسبه غير واحد الى هشام بن الحكم، الامامي (ت ١٩٩هـ)[3]. فيما نفى الشيخ المفيد صحة هذه النسبة الى هشام بن الحكم، واصفاً قوله الذي جاء موافقاً لما تقدم عن البغدادي والغزالي، بانه «مذهب جميع الامامية». ما يتظمن نفي ذلك عن زرارة بن أعين وأصحابه أيضاً. مظيفاً: أن هذا هو مذهب «جميع المنتسبين الى التوحيد». ثم يستثني منهم: «الجهم بن صفوان من المجبرة، وهشام بن عمرو الفوطي من المعتزلة»[4]. والأخير توفي في القرن الثالث.

وأيا كان، فهذا الرأي معروف منذ بدايات علم الكلام، وإن كان منسوباً الى أفراد وليس الى مدارس كلامية.

غير أن اقبال لديه زيادة تصور لم يُعرف عن أي واحد من هؤلاء، يقترب فيه من سائر المدارس الاسلامية، ثم يعود ليختلف عنها، محققاً النسق المنسجم مع المعنى الذي اختاره للغائية. فهو يرى: «أن المستقبل يوجد، من غير شك، وجوداً سابقاً في

---

(١) إقبال/المصدر نفسه: ٩١.

(٢) عبدالقاهر البغدادي، أبو منصور/اصول الدين: ٥٤.

(٣) يراجع: الذهبي/سير أعلام النبلاء ١٠: ٥٤٤ ترجمة هشام بن الحكم، وأيضاً فضل الله الزنجاني، وواعظ چرندابي/ الحواشي والتعليقات على أوائل المقالات للشيخ المفيد، ملحق بكتاب أوائل المقالات: ١٥٨. سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد (٤)، دار المفيد، ط٢، ١٤١٤هـ، ١٩٩٥م. وفي تاريخ وفاة هشام اختلاف كبير.

(٤) محمد بن محمد البغدادي (المفيد)/أوائل المقالات: ٥٥، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، دار المفيد، ط٢، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.

الكل المتكامل لحياة الله الخالقة. لكنه يوجد وجوداً سابقاً بوصفه امكاناً محتملاً، أي بالقوة، لا بوصفه نظاماً مقرراً لحوادث لها شكل معين»[١].

يدرك إقبال أن هذا يعني وجود ذوات لها القدرة على الفعل التلقائي، ومن ثم يكون فعلها غير متنبأ به؛ الامر الذي يتضمن تحديداً لحرية الذات المحيطة بكل شيء. لكنه يرى أن هذا هو من محض مشيئة الذات الالهية، وليس مفروضاً عليها من الخارج. بل نشأ عن حريتها الخالقة التي شاءت أن تصطفي بعض الذوات المتناهية لتقاسمها في الحياة والقدرة والاختيار. فالقرآن الكريم يصور الطبيعة تصويراً واضحاً محدداً، بوصفها عالماً يتألف من قوى يتعلق بعضها ببعض.

وعلى هذا، فالقرآن يعتبر قدرة الله المطلقة وثيقة الاتصال بحكمته الالهية. ويعكس أن قدرة الله غير المتناهية تتجلى؛ لا في ما هو متعسف، وإنما في المتواتر، المطَّرد، المنظَّم[٢].

هذه الصورة تتسع للنفس البشرية، من خلال ما تصفه من علائق ضرورية بينها وبين أفعالها. فالشعور بالكدح الموجود في التجربة التي تتضمن الفعل القصدي، وما الاقي من نجاح بتحقق غاياتي، هو الذي يقنعني بكفايتي من حيث أنا علة شخصية.

هذه الحرية التي للنفس في تصرفها الشعوري، تتبع المعطى القرآني القائل بنشاط النفس. وهناك آيات واضحة الدلالة في هذا المعنى وضوحاً لا مراء فيه:

(وَقُلِ الْحَقُّ من رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ).

(إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا)[٣].

الحرية الانسانية، إذن، وقدرة الانسان على الخلق والابداع والابتكار، هي جزء المشيئة الالهية، وتحقيق لها، وليست خروجاً عليها، يقف في عرضها ويحد من حريتها.

---

(١) إقبال/المصدر السابق: ٩٣.

(٢) إقبال/المصدر نفسه: ٩٤.

(٣) إقبال/المصدر نفسه: ١٢٥،١٢٤، والآيتان ـ على الترتيب ـ من سورتي: الكهف ١٨/٢٩ والاسراء ١٧/٧.

الحرية الانسانية هذه طبعت اللحظة الاولى في عمر الإنسان الأوّل، آدم، كما يعرضها القرآن الكريم، من أجل بيان ارتقاء الإنسان من بدائية الشهوة الغريزية، الى الشعور بأن له نفساً حرة، قادرة على الشك والعصيان. أما الهبوط الذي تبع هذا الشعور فليس يعني أي فساد أخلاقي، بما هو انتقال الانسان من الشعور البسيط، الى ظهور أول بارقة من بوارق الشعور بالنفس. وهو نوع من اليقظة من حلم الطبيعة، أحدثتها خفقة من الشعور بأن للانسان صلة علّية شخصية بوجوده.

فالمعصية الاولى للانسان كانت، بنظر إقبال، أول فعل له تتمثل فيه حرية الاختيار. ولهذا تاب الله على آدم[1].

فالحرية شرط في العمل، خيراً كان أو شراً؛ فعمل الخير لايمكن أن يكون قسراً، بل هو خضوع عن طواعية للمثل الأخلاقي الاعلى. خضوع ينشأ من تعاون الذات الحرة ورضى. والكائن الذي قدّرت عليه حركاته كلها، كما قدّرت حركات الآلة، لايقدر على فعل الخير.

من ناحية أخرى، فان حرية اختيار الخير تقتضي كذلك حرية اختيار عكسه.

ولما كانت المشيئة الالهية هي التي اقتضت ذلك، فهذا دليل على ما لله من ثقة بالانسان. ولقد بقي على الانسان أن يبرهن على أنه أهل الثقة[2].

وهكذا فان المشيئة الالهية ستخذ هنا المعنى المعاكس لذلك الذي درج عليه علم الكلام التجريدي، والذي يفرغ كلمة «الخلق» محتواها ويسلبها معناها، «فليس لهذه الكلمة معنى في نفوسنا إلاّ لأننا نقدر نحن على الابتكار والابداع»[3].

وبهذا يكون التاريخ حركة حرة مبدعة، قائمة على حرية الاختيار الانساني، وما للحياة من تلقائية.

---

(١) إقبال/المصدر نفسه: ٩٩.

(٢) إقبال/المصدر نفسه: ١٠٠.

(٣) إقبال/المصدر نفسه: ٩٤.

أما إسناد كل شيء الى القضاء والقدر فهو عائد الى جذور، بعضها فلسفي وبعضها سياسي، الا إنها تتمحور في ما طرأ من الضعف التدريجي على قوة الاندفاع الحيوية التي أمد الاسلام بها المؤمنين به في مراحله الاولى. وبعبارة واحدة فان الاعتذار بالقضاء والقدر هو شأن «المسلم الضعيف» أما المؤمن القوي «فهو بنفسه قضاء الله الغالب، وقدره الذي لايرد»[1].

إننا عندما ننظر الى الطبيعة بما فيها من تلقائية، والى الانسان بما يتمتع به من حرية واختيار وقدرة على الابداع والابتكار، إنما ننظر الى المشيئة الالهية التي اقتضت ذلك. تلك إذن هي «سنة الله» التي تتجلى فيها حكمته.

لذا يرى إقبال أن هذا الرأي حول الطبيعة «يضفي على العلوم الطبيعية معنى روحياً جديداً، فالعلم بالطبيعة هو علم بسنة الله. ونحن في ملاحظتنا للطبيعة إنما نسعى في الحقيقة وراء نوع من الاتصال الوثيق بالذات المطلقة. وما هذا الا صورة اخرى من صور العبادة»[2].

الانسان والحضارة في فكر إقبال

في أشعاره الحكمية يبث إقبال العديد من المقاطع الفلسفية، حكماً متناثرة، تؤلف صورة منسجمة، توحدت فيها روحه المؤمنة العارفة بمنهجه التجربي العلمي في النظر الى الحياة، فصاغت بلغة الشعر الوجيزة المركزة، رؤى فلسفية متماسكة، عن الانسان والحضارة وأسرارها[3].

---

(١) ألبان ود جيري/المذاهب الكبرى في التاريخ: ١٣٧، أبو الحسن الندوي/روائع إقبال:٦٢ ، دار القلم للنشر والتوزيع، ط ٤، ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م.

(٢) إقبال/المصدر السابق: ٦٨.

(٣) نعتمد في هذه الفقرة دراسة الندوي الوجيزة لشعر إقبال، في كتابه (روائع إقبال) والتي تركزت حول دواوين إقبال الثلاثة (أسرار خودي) و(جاويد نامة) و(جناح جبريل).

يرى إقبال: «أن منبع القوة ومصدرها هو الدين»[1]. ذلك عندما يتمكن الدين من القلب، فيملؤه بالحب الصادق؛ حرارة هي سر الحركة والانطلاق، وصدق عاطفة وحنان، هو سر النجاح وضمان سلامة الحركة وصفاء ثمراتها. والقرآن هو مصدر الالهام لذلك الحب الصادق، فالقرآن ليس كتاب هداية وحسب، بالمعنى الدارج للهداية، بل هو كتاب عمل حين تكون الحكمة الهادية مفتاح العمل من أجل صناعة الحياة ورقيها.

القرآن: «إنه يفشي أسرار تكون الحياة»[2].

«إنّه يحتوي على جدود الشعوب والامم، ومصير الانسانية»[3].

«إذا دخل في القلب، تغير الانسان. وإذا تغير الانسان تغير العالم»[4].

إن ما حققه العالم الاسلامي من مجد في عصره الاول، إنما حققه بالقوة التي استمدها من القرآن، لذا رأينا إقبال وهو يقدم المصحف الشريف هدية لنادر خان ملك أفغانستان، يقول له: «إن هذا القرآن سند أهل الحق.. في ضميره حياة وروح.. تندرج في بدايته النهاية.. به فتح علي باب خيبر»[5].

أما عندما «فقد المسلمون سورة الحب الصادق، ونزف منهم دم الحياة فقد أصبحوا هيكلاً من عظام، لا روح فيه ولا دم»[6]. ذلك أن الحضارة، أي حضارة، مهما تمكنت في جوانبها المادية، إذا ما افتقدت ذلك الحب الذي يصنعه الايمان، فانها ستفقد الغايات الصالحة، فتصبح مهددة بالانهيار، أو الانتحار[7].

---

(١) أبو الحسن على الحسني الندوي/ روائع إقبال: ٨٤

(٢) الندوي/روائع إقبال: ١٣٨.

(٣) الندوي/المصدر نفسه: ١٢٢.

(٤) الندوي/المصدر نفسه: ١٢٢.

(٥) الندوي/المصدر نفسه: ١٣٨.

(٦) الندوي/المصدر نفسه: ٨٤

(٧) الندوي/المصدر نفسه: ١٠١.

هكـذا تـبدو الحضارة الغربية في نظر إقبال، لذا فهو يتنبأ بمستقبل مختلف، يعود فيه للامة الاسلامية مجدها، فهي على طريق اليقظة والتنبه الى مصادر قوتها.

يقـف إقبال علـى نهـر قـرطبة «الوادي الكبير» فيخاطبه قائلاً: «إن على شاطئك، أيها النهر العزيز،

رجلاً يرى حلماً لذيذاً..

يرى في مرآة المستقبل عصراً لايزال في طيات الغيب..

يرى عصراً قد بدت تباشيره وظهرت طلائعه لعينه،

ولكنها ما تزال محجوبة عن أعين الناس.

لو كشفت الغطاء عن وجه هذا العالم الجديد،

وبحت بما في صدري من أفكار وأسرار،

لشق ذلك على أوربا، وفقدت رشدها، وجن جنونها»[(١)].

هـذا المستقبل يعـم الشرق بأسره، بعـد أن انتقلت اليه من الغرب الكثير من مفاتح النهضـة المعاصرة، وتعلـم مـنه كـيف ينهض بوجه أسباب الجمود والتخلف، بل كيف ينهض بوجه الغرب نفسه، كقوة مهيمنة غاشمة، تكشفت نواياها تجاه الشرق.

لقـد نجحـت اوربا في قطع الشوط الاول من شوطي النهضة الانسانية الشاملة، عندما أنكـرت الوسـائط بـين الله وبين العبد، وثارت على الاحتكار الديني الذي مثلته الكنيسة اللاتينـية فـي القـرون الوسـطى، وألح عليه رجال الدين والكهنوت. وثارت كذلك على الحكـومات المسـتبدة، فأحسـنت. لكـن خـذلها التوفـيق فـي قطـع الشـوط الثاني، شوط الايمان[(٢)]. الذي يبدو الشرق عامة مهيئاً له:

---

(١) الندوي/المصدر نفسه: ٩٢.

(٢) الندوي/المصدر نفسه: ١٠١.

«إن الشرق زاخر بالقوة والانتاج، وتبدو في هذا المحيط الهادي موجة قوية تهز العالم، وتزلزل أوكار الفساد والاستبداد»[1].

ولهذا الاستشراف مبرراته في الواقع الغربي أيضاً، إذ «تغير العصر وأوضاعه، وتكشفت أسرار اوربا وما كانت تضمره وتبيته للشرق، حتى أصبح فلاسفتها ودهاتها وزعماؤها في حيرة من أمرهم. لقد أفلست السياسة الاوربية وأخفقت أساليبها القديمة، وأصبح العالم يبغض الامارة الملوكية، وثار المجتمع على الافراد والسلاطين. لقد انتهى دور الرأسمالية والثراء الفاحش، وانتهت هذه المسرحية التي مثلها الملوك وأبطال ألف ليلة. لقد تخطت اليقظة العالمية الى شعوب معروفة بالكسل والسبات العميق، وتدفقت عيون جبال هسالايا، وتهيأت جبال سينا وفاران لاشراق جديد»[2].

إن وجود أوربا الثقيل في عالمنا كان كافياً لأن ينبهنا الى مصادر قوتنا: «إن عاصفة الغرب قد أعادت المسلم الى الاسلام، فإنما تتكون اللآلئ في البحر المتلاطم الهائج. ولقد دب دبيب الحياة في الشرق، وجرى الدم الغائر في عروقه الميتة... إن المسلم سيمنح من الله الأبهة التركية، والذكاء الهندي، والنطق العربي»[3].

هذه النبوءة تحققت بعد إقبال قريباً، بالفعل، في حركات التحرر الواسعة التي عمت بلدان الشرق وأمريكا اللاتينية أيضاً، فكانت العقود الثلاثة التالية لوفاة إقبال هي العقود التي شهدت كل حركات التحرر تلك ونيل الاستقلال. وفي هذا دلالة كافية على صدق قراءته للمستقبل القريب. أما التراجع الذي حصل بعد التحرر، فله أسبابه التي لم يعاصرها إقبال.

لقد تحدث يقين عن استجابة الشرق لتحدي الغرب واستفزازه، كاشفاً عن عامل جوهري من عوامل تحريك التاريخ، وتجديد أوجه الحياة.

---

(١) الندوي/المصدر نفسه: ١٠١.

(٢) الندوي/المصدر نفسه: ١٠٨ – ١٠٧.

(٣) الندوي/المصدر نفسه: ٧٩ من قصيدة لاقبال بعنوان (طلوع الاسلام).

دورة الحضارة: في مقاطع مكثفة المعنى، مبثوثة في أشعاره، يتحدث إقبال عن رؤيته في دورة الحضارة، وبعض أسرار بقائها وانهيارها، مستلهماً ذلك من نظرته الى مجرى التاريخ، ومن المعاني التي زخر بها القرآن، الذي رأى فيه إقبال كشفاً عن حظوظ الامم ومصائرها، وعن سر تكون الحياة.

في البدء، لكي تكون الدولة صالحة، فلابد أن تكون السياسة فيها في خدمة الدين: «فإذا تخلت السياسة عن الدين صارت سماً ناقعاً..

وإذا كانت في خدمته صارت ترياقاً راقياً»[1].

أما طبيعة الممالك الكبيرة، فانها تبدأ عادة بعزيمة قوية، تجسدها روح قتالية عالية، ثم تنتهي الى ترف وفساد وفتور مؤذن بهلاكها:

«تعال انبئك عن مصير الامم وعاقبتها..

سنان ورماح أولاً..

ولهو وغناء آخراً»[2].

ذلك أن طبيعة «الملوكية»: «أنها تتحول بين يوم وليلة الى جنون أو مجون»[3]. جنون ومجون يمثلهما طيش الحكام وطغيانهم الذي يفتت مقومات الحضارة ويدمرها:

«إن تاريخ الامم يشهد منذ الازل:

أن سكر القوة ونشوة الحكم خطر في خطر

ومصيبة على مصيبة..

---

(١) الندوي/المصدر نفسه: ١٤٩.

(٢) الندوي/المصدر نفسه: ١٥٥.

(٣) الندوي/المصدر نفسه: ١٥٥.

إنه سيل جارف يكتسح العقل والفكر والعلم والمعرفة والفن والصناعة...

ويجعلها هباءً منثورا...

انظر كيف خرق جنكيزخان والاسكندر رداء الانسانية

وهتكا ستر الحشمة، ولباس الكرامة

وفضحا الانسان مراراً ومراراً»[1].

ذلك العبث الكبير وما يرافقه من مجون وترف، سيضع الدولة على حافة الهاوية، بانتظار عقاب خارجي على يد جيوش غازية، تدفع بها الى قلب الهاوية. هذه هي سنة التاريخ التي أودعتها المشيئة الالهية طبيعة الحياة:

«وما ذلك التيمور، أو جنكيزخان

إلا آلات جراحية

تستعملها في حينها، القدرة الالهية»[2].

هذه هي الصورة الاجمالية التي يقدمها إقبال عن التاريخ حين يتجسد في الواقع، بعد تلك الصورة المفصلة عن التاريخ كفكرة.

خلاصة مقارنة:

يتلخص من كل هذا أننا أمام نظرية ثانية، نظرت الى الحياة بما هي وجود واقعي متحرك، فرصدت متغيراته من خلال ما بينها من ترابط عضوي، خلافاً للنظرية المتقدمة

---

(١) الندوي/المصدر نفسه: ١٤٨.

(٢) الندوي/المصدر نفسه: ١٥٥.

في المبحث الاول من هذا الفصل، التي نظرت الى متغيرات الحياة على أنها تجليات لصور مرسومة منذ الازل، على هذا النحو، وفي هذا الآن والمكان.

نظرية ترى أن المستقبل هو إمكان يترشح عن العلائق المتحققة بالفعل. أي هو الغاية التي تتجه نحوها الحركة في آن من الآنات، حتى ينتقل من وجود بالقوة الى وجود بالفعل، لنكون في إزاء حركة جديدة يترشح عنها إمكان جديد، أي مستقبل جديد، تتجه صوبه الحركة. وعلى هذا النحو يكون التاريخ ديمومة، ومسار يرسم باستمرار.

خلافاً للنظرية الاولى، التي رأت أن المستقبل مرسوم، في كل آناته، منذ ابتدأ الخلق، وأن حركة التاريخ ما هي الا تجليات لما هو مرسوم وفق خطة محددة، قد تم تعيينها أزلياً أيضاً.

وبين هاتين النظريتين، سنكون أمام صورتين للتاريخ؛ يبدو التاريخ في إحداهما تكشفات متوالية لحوادث لابد أن تقع على هذا النحو، في هذا الآن، لأن الله أراد ذلك، وفق خطة رسم تفاصيلها الكاملة منذ أن خلق الخلق.

ويبدو في الاخرى حركة متجددة، وديمومة خلاقة، لما هو جديد ومبتكر.

تاريخ يصنعه الله تعالى، بكل تفاصيله، يكون دور الانسان والطبيعة فيه دور المنفذ للخطة المملاة عليه، واللوح الذي تظهر عليه تجلياتها.

وتاريخ يصنعه الانسان والطبيعة، بما منحهما الله من مزايا، وما يمدهما به من قدرة واستعداد.

ولايرى إقبال تعارضاً بين المنهج العلمي التجريبي، وبين الدين. بين النظر الى الطبيعة والحياة في تلقائيتها، وبين الايمان بقدرة الله وارادته، «فالروحي والزماني في الاسلام لايشكلان عالمين منفصلين. وطبيعة الفعل، مهما قدر لهذا الفعل أن يبدو دنيوياً، تكون

محتومة بالموقف الروحي، الذي يكون موقف الفاعل الذي ينجزه... والحقيقة النهائية ـ وفقاً للقرآن ـ هي حقيقة روحية، وتكمن حياتها في فاعلية زمانية.

والروح تؤكد ذاتها من خلال الطبيعي والمادي والدنيوي.

وكل هذه الرحابة في المادة، تشكل الحقل الذي تحقق فيه الروح نفسها.

لذلك فإن لكل شيء صفة مقدسة، كما أفصح عن هذا الرسول الكريم بعبارة رائعة: (جُعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً)»[1].

وبين هاتين الصورتين، في نظرية محمد الصدر ونظرية محمد إقبال، تتراوح صور أخرى تتقارب مع بعضها الى حد بعيد، تكشف عنها المباحث التالية.

---

(١) إقبال / تجديد التفكير الديني في الاسلام: ١٧٨. والحديث أخرجه: البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي / السنن الكبرى ٢: ٤٣٣، ٤٣٤، دار الفكر، بيروت.

المبحث الثالث

علم السنن الإلهية

مدرسة العروة الوثقى

الطريق إلى علم وفلسفة التاريخ:

إن أهم ما يميز فكر السيد جمال الدين الأفغاني، وهو يؤسس لمشروع نهضة إسلامية حديثة، أنه لم يقصر خطابه في حدود الاصلاح الديني والسياسي وفق الاساليب المعهودة بين المصلحين، التي تتناول المشاهد الظاهرة في صورتها الراهنة. وإنّما أدرك أن للاصلاح جذوراً بعيدة الغور، وأن الواقع المعيش هو حصيلة لعوامل عديدة تضافرت في صياغته، ينتمي أهمها وأكثرها خطورة إلى الماضي القريب، والآخر المتصل به، وهكذا. ليكتشف أن المعرفة بالتاريخ وصيرورته هي المدخل الوحيد للاصلاح، للنهضة، لبناء حضارة. أدرك ذلك بعمق، حتى استحوذت هذه الفكرة على معظم مساحة الاعداد السبعة عشر من جريدته (العروة الوثقى) التي أصدرها بمشاركة الشيخ محمد عبده. بل كانت هذه الفكرة هي الباعث الحقيقي لتأسيس هذه الجريدة وبناء هذا الخطاب الجديد في العالم الإسلامي، بل الشرقي عموماً، في حينه، كما يلاحظ من قوله في واحد من أول خطاباته فيها: «سيأتي في خدمة الشرقيين، على ما في الامكان، من بيان الواجبات التي كان التفريط فيها موجباً للسقوط والضعف ... وتوضيح الطرق التي يجب سلوكها لتدارك مافات، والاحتراس من غوائل ما هو آت ... ويستتبع ذلك البحث في أصول الأسباب

ومناشئ العلل التي قصرت بهم إلى جانب التفريط، والبواعث التي دفعت بهم إلى مهامه حيرة عميت فيها السبل واشتبهت بها المضارب»[1].

فلكل ظاهرة تاريخية علل أنتجتها، ولكل حال صارت إليها أمة من الأمم بواعث دفعت إليها، فإنّ نظرة عامة إلى أحوال الأمم عبر التاريخ ترينا أن «كثيراً من الأمم لم تكن، ثم كانت، وارتفعت ثم انحطت، وقويت ثم ضعفت، وعزّت ثم ذلّت»[2]، ولكل ذلك علل وأسباب. فهل يمكن الافادة من ذلك شيئاً؟ إن أهم ما نعرفه هو حقيقة أن «لكل علة دواء»[3].

لكن معرفة الدواء لاتأتي إلاّ بعد معرفة تلك العلل والأسباب[4]. وهذا لايعني سوى سبر التاريخ سبراً علمياً دقيقاً، لاقتناص التجارب المفيدة ومعرفة الظروف المحيطة بها. لذلك رأى الأفغاني أن: «العالم الانساني كتاب المعتبر ... أول ما يفيدنا النظر فيه: وقوفنا على أحوال الشعوب في أطوارها المختلفة وأدوارها المتبدلة ... [لنكتشف] ما هيأه الله من الأسباب التي تتبعها أحوال الأمم في صعودها وهبوطها»[5].

وهذا ما كشف للأفغاني عن الفائدة الأهم من التاريخ، والتي تنقل التاريخ من ميدان الرواية والمعرفة العامة: إلى ميدان العلم والفلسفة: «إن للتاريخ علماً فوق الرواية، عني بالبحث فيه العلماء من كل أمة، وهو العلم الباحث عن سير الأمم في صعودها وهبوطها، وطبائع الحوادث العظيمة وخواصها، وما ينشأ عنها من التغيير والتبديل في العادات والأخلاق والأفكار، بل في خصائص الاحساس الباطن والوجدان، وما يتبع ذلك كله من نشأة الأمم وتكوّن الدول، أو فناء بعضها واندراس أثره»[6].

---

(١) جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده / العروة الوثقى: ٤٧، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٣٨٩ هـ ، ١٩٧٠ م.
(٢) العروة الوثقى: ٥٤.
(٣) العروة الوثقى: ٥٤.
(٤) العروة الوثقى: ٥٥.
(٥) العروة الوثقى: ١٣٣.
(٦) العروة الوثقى: ٩٣.

فالتاريخ علم، علم يتجاوز الصلة بعلم السياسة، إلى صلة وثيقة وأكيدة بعلم الإجتماع وعلم النفس، وهو علم قوامه قوانين، وهي قوانين ثابتة لاتتبدل، وإليها ترجع كل الأحوال والأطوار التي تمر بها أمة ويكون عليها مجتمع:

«لحياة الأمم والدول أدوار وآجال، ولحدوثها وتكونها وتعاليها ثم توقفها وانحطاطها أسباب وعوامل ... متى ضعف ما كان سبباً في الصعود، يحصل الهبوط والانحطاط، ومتى زال ما كان سبباً في السقوط، يحصل الصعود ... قاعدة هي بحكم اللازم والملزوم»[1].

قوانين التاريخ في القرآن الكريم:

إذا كان للتاريخ قوانين مسؤولة عن تنظيم حركته وتحديد وجهته، تمنحه معالم واضحة، وتبتعد به عن العبثية واللاجدوى، وعن الجبرية التي تسلب معنى الارادة والاختيار، فإنّ ذلك كله مما أرشد إليه الله تعالى، وحث على الاهتداء إليه كقوانين وسنن ناضمة للمجتمع وحاكمة على حركته، كاشفة في الوقت نفسه عن حكمة الله تعالى في خلقه، الحكمة التي جعلت للمجتمعات الانسانية نظاماً ثابتاً محدد المعالم، تهتدي إليه في نظم حياتها وبناء كياناتها وحضاراتها، على أساس من حرية الارادة والاختيار ومسؤولية الإنسان الكاملة عن أفعاله.

أدرك الافغاني هذا، وإليه يعود الفضل في اكتشافه والحث عليه، ليكون منذ الآن اتجاهاً جديداً في فهم التاريخ، يستمد قوانينه، وقبل ذلك الفكرة الجوهرية في وجود هذه القوانين، من القرآن الكريم مباشرة.

يقول الأفغاني: «إن الله تعالى برحمته قد وضع لسير الأمم سنناً متبعة، ثم قال: ﴿وَلَن

---

(١) الدكتور محمد عمارة / جمال الدين الأفغاني ـ الأعمال الكاملة ٢: ٧٢، أخذها عن: محمد باشا المخزومي / خاطرات جمال الدين الأفغاني: ١٠٠.

تَجِـدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً)[1]. أرشدنا سبحانه إلى أن الأمم ما سقطت من عرش عزها، ولا بادت ومحي اسمها من لوح الوجود، إلاّ بعد نكوبها عن تلك السنن التي سنّها الله على أساس الحكمة البالغة.

إن الله لايغير ما بقوم من عزة وسلطان ورفاهية وخفض عيش وأمن وراحة، حتى يغير اولئك القوم ما بأنفسهم من نور العقل وصحة الفكر وإشراق البصيرة، والاعتبار بأفعال الله بالأمم السابقة، والتدبر في أحوال الذين حادوا عن صراط الله فهلكوا وحل بهم الدمار ثم الفناء، لعدولهم عن سنة العدل وخروجهم عن طريق البصيرة والحزم والحكمة. حادوا عن الاستقامة في العمل، والصدق في القول، والسلامة في الصدور، والعفة عن الشهوات، والحمية على الحق والقيام بنصره والتعاون على حمايته .. [فلما] اتبعوا الأهواء الباطلة، وانكبوا على الشهوات الفانية، وأتوا عظائم المنكرات، خارت عزائمهم، فشحّوا ببذل مهجهم في حفظ السنن العادلة ... فأخذهم الله بذنوبهم وجعلهم عبرة للمعتبرين»[2].

من هذا النصّ الطويل تتكشف أمامنا المزيتان الأساسيتان لهذا المنهج، ذكرنا أولاهما آنفاً، وهي استلهام الفكرة وبعض مصاديقها كقوانين عامة من القرآن بشكل مباشر، أما الثانية فهي العودة إلى التاريخ لاكتشاف هذه القوانين ونظائرها وطبيعة عملها، من أمثلة التاريخ، من خلال إدراك الحث القرآني الصريح على هذا الأسلوب، كما في قوله تعالى: (قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلُ)[3].

تقول العروة الوثقى: «إن كان المرض في أمة، فكيف يمكن الوصول إلى علله وأسبابه إلاّ بعد معرفة عمرها، وما اعتراها فيه من تنقل الأحوال وتنوع الأطوار؟»[4].

---

(١) سورة الأحزاب: ٦٢ / ٣٣.

(٢) العروة الوثقى: ١٧٢ – ١٧١، محمد باشا المخزومي / خاطرات جمال الدين الأفغاني: ٩٨، الدكتور محمد عمارة /جمال الدين الأفغاني ـ الأعمال الكاملة ٢: ٦٠.

(٣) سورة الروم: ٤٢ / ٣٠.

(٤) العروة الوثقى: ٥٥.

وعندما تشخص العروة الوثقى بعض «علل الخراب» في الأمة الإسلامية، تعود إلى لغة التعميم العلمي القائم على الملاحظة والاستقصاء، لتقول: «هذه علل الخراب في كل أمة، لقد ظهر أثرها في أمم لاتحصى عدداً، من بداية كون الإنسان إلى الآن، ولم يزل بقايا بعضها يشهد على ما فتكت به الرذائل فيهم .. (قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلُ)»[1].

لقد أدرك رائدا هذه المدرسة، الأفغاني ومحمد عبده، أنهما أمام علم جديد مكتمل المعالم، فهناك:

١ - إنّ الله تعالى جعل لسيرورة التاريخ وتغيير الحياة الاجتماعية قوانين وسنناً.

٢ - إنّ هذه السنن ثابتة، لاتتغير، و«لاتختلف باختلاف الأمم، ولا تتبدل بتبدل الأجيال، كسنة الله تعالى في الخلق والايجاد، وتقدير الأرزاق، وتحديد الآجال»[2].

٣ - إن هذه القوانين، بناء على النقطة السابقة، هي قوانين عامة، تتحقق أحكامها وتظهر نتائجها كلما توفرت شروطها، أي عللها، فهي قوانين قابلة للتعميم في كل مكان وكل زمان، في كل مجتمع وكل جيل من أجياله.

ومن هنا أطلق الشيخ محمد عبده دعوته إلى التأسيس لعلم جديد، يضاف إلى العلوم التي استمدها الفكر الإسلامي من القرآن الكريم، كعلم الفقه، وأصول الفقه، وعلم الكلام، ونحوها. هذا العلم الجديد هو العلم الذي يعنى بالبحث في سنن الله تعالى في خلقه، بكل ما يستوعبه ذلك من تفاصيل، ولك أن تسميه، كما يقول الشيخ عبده: «علم السنن الالهية» أو «علم الاجتماع الديني» أو «علم السياسة الدينية» فلا حرج في التسمية[3].

---

(١) العروة الوثقى: ١٠٥.

(٢) العروة الوثقى: ١٧٢.

(٣) محمد هيشور / سنن القرآن في قيام الحضارة وسقوطها: ٩، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط القاهرة، ١٩٩٦ م.

يقول الشيخ عبده في دعوته هذه: «فيجب على الأمة في مجموعها أن يكون فيها قوم يبينون لها سنن الله في خلقه، كما فعلوا في غير هذا العلم من العلوم والفنون التي أرشد إليها القرآن بالاجمال وقد بينها العلماء بالتفصيل عملا بإرشاده، كالتوحيد، والأصول، والفقه»[1].

فالمراد من هذا العلم هو سبر التاريخ في دراسة تأملية، لغرض اكتشاف تلك السنن (القوانين) التي تفعل فعلها في حركة التاريخ، وفي نشوء الأمم وارتقائها، وفي انحطاطها وهلاكها، ومدى علاقة هذه السنن بكل تلك المتغيرات.

«فالتوصيف القرآني للتاريخ على أنه (سنن) يتضمن التنبيه إلى أن التاريخ يجري وفق أنساق متشابهة، فكأنه الطريق المعبدة الممتدة بانتظام، أو الماء المعبوب المتواصل، أو أنه ذلك المسير المستمر الذي تحوطه جملة من القوانين الهادية والمتحكمة بوجهته.

وعندما تأتي الدعوة إلى التأمل في هذه (السنن) فهي إشارة بمستوى النص على إمكان اكتشافها والتعرف عليها من ناحية، وإمكان الإفادة منها والاهتداء بها في توجيه مسيرة الحياة المعاصرة، من ناحية أخرى.

وهذا المعنى بالذات يكفي لوحده في ترسيم التصور الإسلامي لدور الإنسان في الحياة والتاريخ، على نحو مغاير لما تطرحه بعض المدارس الكلامية من معنى المشيئة، الذي يسلب الإنسان فاعليته وإرادته، سواء وفق التصور الجبري المحض، أو وفق التصور الاشعري. فهذا المعنى المتضمن في التعبير بالسنن، تؤكده آيات قرآنية كثيرة تتحدث عن حضارات سابقة، مؤكدةً قانوناً تاريخياً محدداً، وهو: مسؤولية المجتمع عن المصير الذي يلحقه، خيراً كان أم شراً»[2].

هذا النص الذي جاء شارحاً لدعوة الشيخ محمد عبده، هو الإشارة الأولى التي

---

(١) محمد رشيد رضا / تفسير المنار ٤: ١٣٩، ط سنة ١٣٦٧ هـ .

(٢) الدكتور عفت الشرقاوي / في فلسفة الحضارة الإسلامية: ٢٨٨، دار النهضة العربية، بيروت، ط ٤، ١٤٠٥ هـ ، ١٩٨٥ م.

نقدمها هنا على نجاح هذه الدعوة وامتدادها إلى ماوراء الجيل الذي عاصرها، والذي يبتدأ بالشيخ رشيد رضا، الذي نقل دعوة استاذه، وسار على هديها وهو يفسر القرآن الكريم، باحثاً عن هذه السنن في مضانّها، كما سيأتي مختصراً. ومنذ ذلك الجيل أصبح هذا المنهج هو المنهج الغالب على وجهة الاسلاميين في تفسير التاريخ، يؤكد ذلك العديد من الدراسات التي صدرت انطلاقاً منه، ودوراناً في إطاره، ومنها على سبيل المثال لا الحصر:

١ - تفسير التاريخ / عبد الحميد صديقي، الفصل الاخير منه الخاص بالتفسير الإسلامي للتاريخ.

٢ - التفسير الديني للتاريخ/ محمود الشرقاوي، الفصل الأخير منه أيضاً.

٣ - التفسير القرآني للتاريخ / راشد البراوي.

٤ - سنن القرآن في قيام الحضارة وسقوطها / محمد هيشور.

٥ - التفسير الإسلامي للتاريخ / عماد الدين خليل، وهي الدراسة التي انتخبناها انموذجاً، أفردنا لها المبحث الأخير من هذا الفصل.

هذا غير الدراسات المباشرة التي اتخذت، بشكل عام، وجهتين رئيسيتين:

تركزت الاولى حول الكشف عن نماذج من هذه السنن، في ما يمكن تسميته بـ «الامتداد البياني التطبيقي» لهذه المدرسة، مدرسة العروة الوثقى.

واتجهت الثانية صوب تأصيل هذا العلم الجديد، والخروج منه بنظريات محددة، في ما يمكن تسميته بـ «الامتداد التنظيري التأصيلي»...

أولاً _ الامتداد البياني التطبيقي:

نتابعه في انموذجين بارزين، نلاحظ من خلالهما النقلة الواسعة والتطور الكبير الذي

ظهر في هذا الاتجاه، الذي مثل مرحلته الأولى رشيد رضا، ومثل مرحلته المتطورة سيد قطب.

١ - رشيد رضا: وهو أوّل من مثّل هذا الإمتداد، لكن لا في دراسة مستقلة، وإنّما خلال عمله الكبير في تفسير القرآن، محاولاً الكشف عن بعض السنن الالهية، التاريخية، كما في هذه الأمثلة المنتخبة:

١ - في قوله تعالى: (ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَابِأَنْفُسِهِمْ)[1]. يرى أنّ في هذا النص بياناً «لسنة عظيمة» «من سنن الله تعالى في نظام الاجتماع البشري». «يعلم منها بطلان الشبهات التي كانت غالبة على عقول الناس من جميع الأمم، ولا يزال جماهير الناس يخدعون بها، وهي ما يتعلق بنوط سعادة الأمم وقوتها وغلبها وسلطانها بسعة الثروة وكثرة حصى الأمة... أو لأنّ الله تعالى يحابي بعض الأمم والشعوب على بعضها بنسبها وبفضل بعض أجدادها عن غيرهم بنبوة أو ما دونها...

فبين الله تعالى لكل قوم خطأهم بهذه الآية، وبما سبق في معناها، وهو أعم منها، من قوله تعالى: (إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ)[2]. وأثبت لهم أن نعم الله تعالى على الأقوام والأمم منوطة، ابتداءً ودواماً، بأخلاق وصفات وعقائد وعوائد وأعمال تقتضيها. فما دامت هذه الشؤون لاصقة بأنفسهم، متمكنة منها، كانت تلك النعم ثابتة بثباتها، ولم يكن الرب الكريم لينتزعها منهم انتزاعاً بغير ظلم منهم ولا ذنب. فإذا هم غيروا ما بأنفسهم من تلك العقائد والأخلاق وما يترتب عليها من محاسن الأعمال، غير الله عندئذ ما بأنفسهم، وسلب نعمته منهم»[3].

---

(١) سورة الأنفال: ٥٣ / ٨

(٢) سورة الرعد: ١١ / ١٣.

(٣) رشيد رضا / تفسير المنار ١٠: ٤٢.

هـذا الـبعد الذي يستنتجه رشيد رضا بلغته التفسيرية، هو الذي استنتجه ابن نبي بلغته الأخرى، لغة الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس.

٢ - من السنن الإلهية في الاجتماع والعمران البشري: ما تشير إليه الآية الكريمة في قوله تعالى: (وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً)[١]، فالظلم في الأمم يقتضي عقابها في الدنيا بالضعف والاختلال الذي يفضي إلى الزوال أو فقد الاستقلال. ومثل هذا العقاب يقع على الأمة بأسرها، لا على مقترفي الظلم وحدهم منها، لأنّ الظلم الذي ينتشر فيها دون أن يقاومه أفرادها وجماعاتها، يعمّ فساده[٢].

٣ - ومنها: أن العاقبة في التنازع بين الأمم للمتقين، وهو المستفاد من قوله تعالى: (وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ)[٣]. والصالحون، كما يقول الشيخ محمد عبده، هم الذين يصلحون لإقامة الحق والعدل وسائر شرائع الله وسننه في العمران.

أما المتقون ـ كما يرى رشيد رضا ـ فهم الذين يتقون أسباب الضعف والخذلان والهلاك؛ كاليأس من روح الله، والتخاذل، والتنازع، والفساد في الأرض، والظلم، والفسق، ويتلبسون بسائر ما تقوى به الأمم من الأخلاق والأعمال، وأعلاها: الاستعانة بالله الذي بيده ملكوت كل شيء، والصبر على المكاره مهما عضمت[٤].

وعلى هذا النحو سار الشيخ رشيد رضا في اكتشاف السنن الالهية في المجتمع والتاريخ، في أول متابعة موسعة لجهود الرائدين الأولين، في (العروة الوثقى) وغيرها.

٢ - سيد قطب: سيزداد هذا الامتداد عمقاً حتى يتخذ نمطاً آخر، هو نَمط التنظير

---

(١) سورة الأنفال: ٢٥ / ٨

(٢) تفسير المنار ٢٠٢ :٩.

(٣) سورة الأنبياء: ١٠٥ / ٢١.

(٤) تفسير المنار ٢٠٢ :٩.

الشمولي، غير أنه جاء موزعاً على مواضعه في التفسير، بحسب ما يتطلبه الحديث حول مدلولات الآية قيد التفسير، فقد يتقدم ما ينبغي تأخيره، ويتوزع ما ينبغي توحيده، ولربما فعل ذلك كله سيد قطب في الفصل الذي أشار إليه تحت عنوان «التفسير الإسلامي للتاريخ» على أنه فصل من القسم الثاني من كتابه «خصائص التصور الإسلامي ومقوماته»[١]. لكن هذا القسم بأكمله مفقود، أو أنه لم يظهر حتى الآن على الأقل. والذي يوحي به هذا العنوان، بعد كثافة المادة الموزعة في تفسيره الكبير (في ظلال القرآن) وبعد المادة الموجزة التي كتبها تحت عنوان (في التاريخ: فكرة ومنهاج) يكاد يتأكد أنه قد عمد في (التفسير الإسلامي للتاريخ) إلى وضع النظرية المتكاملة، مع المناقشات الكافية لمفاصلها، والرؤى النقدية للاتجاهات الأُخرى في فلسفة التاريخ. إضافة إلى أنه لم يسبق إلى مثل هذا العنوان في تأليف مفرد على الأقل، وإنّما اعتمد هذا العنوان بعده بنصه أو بتغييرات طفيفة، كما سبقت الاشارة إلى جملة منها.

إذن بضياع هذه الدراسة سوف يتبقى لدينا من فكر سيد قطب التاريخي ما نشره في مباحثه التفسيرية الموسعة والمتعددة، وهو مادة واسعة، قد يأتي بعضها مؤكداً للبعض، وبعضها مكملا، ويفتح بعضها آفاقاً جديدة، مما يجعل التوقف عند نماذج متكاملة من هذه الصور الثلاثة مفيداً في تكوين صورة مركزة لهذا الجهد المهم.

في البدء يقدم سيد، وهو عارف بالتاريخ، إلى جنب كونه مفسراً: أن التاريخ «ليس هو الحوادث، إنّما هو تفسير لهذه الحوادث واهتداء إلى الروابط الظاهرة والخفية التي تجمع بين شتاتها وتجعل منها وحدة متماسكة الحلقات، متصلة الجزئيات، ممتدة مع الزمن والبيئة امتداد الكائن الحي في الزمان والمكان»[٢]. هذا الوعي التاريخي حين يعانق المعاني القرآنية المكثفة، المشحونة بالدلالات، فإنّه جدير بان يخرج بنظرية

---

(١) سيد قطب / في ظلال القرآن ١٤٢ :٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣.

(٢) سيد قطب / في التاريخ ـ فكرة ومنهاج: ٣٧، بواسطة الدكتور عماد الدين خليل / المنظور التاريخي في فكر سيد قطب: ١١، دار القلم ـ دمشق، الدار الشامية ـ بيروت، ط ١، ١٤١٥ هـ ، ١٩٩٤ م.

قرآنية في تفسير التاريخ، وهذا ما نتتبع معالمه هنا بدءاً بتصويره اسلوب القرآن في عرض القصص وأخبار الحوادث التاريخية:

يرى سيد قطب: «أن النص القرآني لايتتبع أحداث المعركة للرواية والعرض، ولكنه يتتبع دخائل النفوس وخوالج القلوب، ويتخذ من الأحداث مادة تنبيه وتنوير وتوجيه. وهو لا يعرض الحوادث عرضاً تاريخياً مسلسلا بقصد التسجيل، إنّما هو يعرضها للعبرة والتربية واستخلاص القيم الكامنة وراء الحوادث، ورسم سمات النفوس، وتصوير الجو الذي صاحبها، والسنن الكونية التي تحكمها، والمبادئ الباقية التي تقرّرها. وبذلك تستحيل الحادثة محوراً، أو نقطة ارتكاز لثروة ضخمة من المشاعر والسمات والنتائج والاستدلالات»[(١)].

فإذا كانت هذه الفقرة تهدف إلى التعريف بأُسلوب القرآن في تناول الحدث التاريخي، فقد تغلغلت إلى ما هو أبعد من مجرد الوصف، إلى الكشف عن قضايا جوهرية في تفسير التاريخ نفسه، كما في الاشارة إلى «الجو الذي صاحبها» أي الحادثة التاريخية «والسنن الكونية التي تحكمها» وما يعقب بذلك من أُسلوب التعاطي معه، وكل هذه المعاني أتى بها القرآن لأول مرة، وبكل ما تحتمله من عمق وشمول. أتى بها لا من موقع التعالي المثولوجي على التاريخ، وإنما من خلال الرصد والتقيم، فهو «يعرض الحقائق الكلية من خلال النماذج الفردية. كما أنه يعرض السنة الثابتة من خلال الحدث العارض»[(٢)].

«لذلك حق لنا القول بأن تفسير التاريخ الإنساني وفق قواعد منهجية كهذه التي كان القرآن يوجه إليها العرب، ووفق (سنن مطّردة) تتحقق آثارها كلما تحققت أسبابها ـ بإذن الله ـ ويستطيع الناس ملاحظتها وبناء تصوراتهم للمقدمات والنتائج عليها، ومعرفة

---

(١) في ظلال القرآن ٦١ :٤ دار إحياء التراث العربي، ط٣.

(٢) سيد قطب/مقومات التصور الاسلامي: ٣٦١، دار الشروق، ط١٤٠٦،١ هـ ـ١٩٨٦م.

مراحلها وأطوارها، كان هذا المنهج برمته في تفسير التاريخ شيئاً جديداً على العقل البشري كله في ذلك الزمان. إذ كان قصارى ما يروى من التاريخ وما يدوّن من الأخبار مجرّد مشاهدات أو روايات عن الأحداث والعادات والناس، لايربط بينها منهج تحليلي أو تكويني يحدد الترابط بين الأحداث، كما يحدد الترابط بين المقدمات والنتائج وبين المراحل والأطوار. فجاء المنهج القرآني ينقل البشرية إلى هذا الأفق، ويشرع لهم منهج النظر في أحداث التاريخ الإنساني.

وهذا المنهج ليس مرحلة في طرائق الفكر والمعرفة، إنّما هو الذي يملك وحده إعطاء التفسير الصحيح للتاريخ الإنساني»[1].

في هذا المقطع اجتمعت قضايا جوهرية كثيرة لرؤية فلسفية قرآنية في التاريخ:

رؤية تقوم على أن التاريخ علم، تتم دراسته وفق قواعد منهجية تتخذ صفة القوانين الثابتة.

هذه القوانين تتمثل في (السنن) التي أشار إليها القرآن.

وأول خصوصية ضرورية لهذه (السنن) كي تتخذ صفة القوانين، هي كونها (مطّردة) تتحقق آثارها كلما تحققت أسبابها، وهذا هو الشرط الضروري للسنّة، وبغيره لايمكن أن تسمى سنّة.

وهذه السنن، أو القوانين، هي من القضايا التي يمكن للإنسان اكتشافها، كما يمكنه استغلالها واستثمارها بعد معرفته المسبقة بطبيعة نتائجها وما يضفي إليه توضيفها أو التخلف عنها.

وإنّ هذه السنن والقوانين هي الوسيلة التي تكشف عن الترابط بين الأحداث، بين المقدمة والنتيجة، وعلى نطاق أوسع بين المراحل والأطوار التي تمرّ بها أُمة.

---

(١) في ظلال القرآن ٧:١٤٢.

وهـذا يعني الاعتقاد بترتب النتائج على أسبابها ومقدماتها، الأمر الذي يعطي التاريخ معناه العلمي، ويجعله موضوعاً مدرَكاً، وليس لغزاً محيراً.

وأخيراً فإنَّ هـذا المنهج: «هـو الـذي يملـك وحده إعطاء التفسير الصحيح للتاريخ الإنساني».

وكـل هذا يعني، بعبارة أُخرى: «أن القرآن الكريم يطرح ـ لأول مرة في حقل الفكر التاريخي عبـر مسيرته الطويلة ـ مسألة الارتباط المحتوم بين المقدمات والنتائج في مجرى الوقائع التاريخية، وأن حـركة التاريخ لا تمضـي عبثاً وعلى غير هدى، وإنّما تحكمها سنن وقوانين ترتب المصائر على اجتماع حشد من الوقائع والأحداث، وتجعل مـن تـوجه الفعل التاريخي بهذا الاتجاه أو ذاك أمراً محتوماً. فليس ثمّة عبثية في مجرى التحقق التاريخي، إنّما هناك النهايات التي تترتب بالحق والقسطاس على بداياتها القريبة والبعيدة، ويكـون الجزاء دائماً مـن جنس العمل، فلا تطيش السهام ولا يغدو التاريخ مسرحاً عبثياً يقوم اللامعقول بدور البطولة فيه»[1].

هـذه الرؤية الواضحة حتى الآن تجد تطبيقاتها الواسعه مع أمثلة القرآن المتكررة: ـ ففـي قـوله تعالى: (قَدْ خَلَتْ من قَبْلكُمْ سُنَنٌ فَسيرُوا في الأرْض فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقبَةُ الْمُكَذّبينَ * هـذَا بَيَانٌ للنَّاس وَهُـدىً وَمَوْعظَةٌ للْمُتَّقينَ * وَلاَ تَهنُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الأَعْلَوْنَ إن كُنْتُم مُؤْمنينَ * إن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مثْلُهُ وَتلْكَ الأَيَّامُ نُدَاولُهَا بَيْنَ النَّاس ...)[2]، يـرى سيد قطب: «أن القرآن الكريم يرد المسلمين هنا ـ في معـركة أحـد ـ إلـى سـنن الله في الأرض، يردهم إلى الأصول التي تجري وفقها الأمور. فهم ليسوا بـدعاً فـي الحياة، فالنواميس التي تحكم الحياة جارية لاتتخلف، والامور لا تمضـي جزافاً، إنّما هي تتبع هذه النواميس. فإذا هم درسوها وأدركوا مغازيها، تكشفت لهـم الحكمـة مـن وراء الأحداث، وتبينت لهم الأهداف من وراء الوقائع، واطمأنوا إلى

(١) الدكتور عماد الدين خليل / المنظور التاريخي في فكر سيد قطب: ٢٣.

(٢) سورة آل عمران: ١٤٠ - ١٣٧ / ٣.

ثبات النظام الذي تتبعه الأحداث، وإلى وجود الحكمة الكامنة وراء هذا النظام، واستشرفوا خط السير على ضوء ما كان في ماضي الطريق، ولم يعتمدوا على مجرد كونهم مسلمين لينالوا النصر والتمكين بدون الأخذ بأسباب النصر، وفي أولها طاعة الله وطاعة الرسول.

والسنن التي يشير إليها السياق هنا، ويوجه أبصارهم إليها، هي:

(عاقبة المكذبين على مدار التاريخ) و(مداولة الأيام بين الناس) و(الابتلاء لتمحيص السرائر وامتحان قوة الصبر على الشدائد) و(استحقاق النصر للصابرين والمحق للمكذبين)»[١].

يتلخص من ذلك كله الفكرة العامة حول حركية التاريخ وترابط أجزائه: «إن القرآن ليربط ماضي البشرية بحاضرها، وحاضرها بماضيها، فيشير من خلال ذلك كله إلى مستقبلها»[٢].

هذه المعاني تتكرر كثيراً مع تكرار الآيات القرآنية التي تشير إلى عاقبة الظلم وسنن الهلاك، أو عاقبة الاستقامة. ليتحقق من ذلك كله تصور عام مفاده: «أن الله سبحانه لا يكل الناس إلى فلتات عابرة، ولا إلى جزاف لاضابط له، إنّما هي سنّته، يمضي بها قدره»[٣].

وأهم ما يترتب على هذا التصور العام هو حرية الارادة والاختيار الانسانيين، ليكون الإنسان هو المسؤول عن أفعاله، وهو الذي يحدد ـ بسلوكه ـ طبيعة نتائجها، مما يتنافى مع الجبرية، ومع الحتمية التاريخية الخارجية التي لايملك الإنسان إزاءها فرصة للتغيير.

«وهذه الحقيقة الكبيرة» كما يرى سيد قطب «تمثل جانباً من جوانب التصور

---

(١) في ظلال القرآن ٨٠:٤ .

(٢) في ظلال القرآن ٨٠:٤.

(٣) في ظلال القرآن ٣٦:١٠.

الإسلامي لحقيقة الإنسان وعلاقة قدر الله به في هذا الوجود، وعلاقته هو بهذا الكون وما يجري فيه ... كما تتبين فاعلية الإنسان في مصير نفسه وفي مصير الأحداث من حوله، فيبدوا عنصراً إيجابياً في صياغة هذا المصير، بإذن الله وقدره الذي يجري من خلال حركته وعمله ونيته وسلوكه، وتنتفي عنه تلك السلبية الذليلة التي تفرضها عليه المذاهب المادية التي تصوره عنصراً سلبياً إزاء الحتميات الجبارة ...

كذلك تصور هذه الحقيقة ذلك التلازم بين العمل والجزاء، في حياة هذا الكائن ونشاطه، وتصور عدل الله المطلق في جعل هذا التلازم سنة من سننه، يجري بها قدره، ولا يُظلم فيها عبد من عبيده»[(١)].

إذن فإنّ حرية الإنسان واختياره هي التي يدور عليها التاريخ، وهي التي تقود سيرورته، حتى إنّ (قدر الله) يصبح استجابةً لحركة الإنسان وسعيه، وليس سلطة قاهرة تفرض على الإنسان وجهته أو مصيره، «حين يجعل قدر الله به ـ أي بالانسان ـ ينفذ، ويجري عن طريق حركة هذا الإنسان وعمله، ويجعل التغيير القدري في حياة الناس مبنياً على التغيير الواقعي في قلوبهم ونواياهم وسلوكهم وعملهم وأوضاعهم التي يختارونها لأنفسهم»[(٢)].

وهذه أعلى درجات الحرية الانسانية في صناعة التاريخ، يمنحها القرآن للانسان بناءً على أن التاريخ إنّما يتحرك وفق سنن وقوانين، تتسم بالثبات والاطراد.

يتأكد هذا المعنى الدقيق في كون القرآن قد جعل مدار التاريخ ومصائر الشعوب والأمم مرتبطاً كلياً بما في النفوس، أي بـ«العقيدة والتصور والفكرة والمنهج». وهذا هو المحور الحر في حياة الإنسان، بخلاف العرق أو البيئة الجغرافية؛ «فالعقيدة والتصور والفكرة والمنهج، هي مفتوحة دائماً للاختيار الانساني، ويملك في كل لحظة أن يعلن فيها اختياره .. ، وهنا كرامة الإنسان في التصور الإسلامي»[(٣)].

---

(١) في ظلال القرآن ٣٧:١٠.

(٢) الدكتور عماد الدين خليل / المنظور التاريخي في فكر سيد قطب: ٤٦.

(٣) في ظلال القرآن ٧٦:١٥.

هـذه الـرؤية العلمـية الواضـحة المحـددة المعـالم سـوف لاتمضـي علـى هذا النسق المتوحد، حين يـذهب سيد قطب فـي مواضـع أخـرى إلـى إمضـاء المشـيئة بالمعنـى اللاهوتـي، كمـا يـذهب في مواضع أخرى إلى ما يتفق مع الجبرية المتوسطة في الفصل بـين السـبب والنتيجة، بـين العلة والمعلول، ليعود في مواقف أخرى إلى ما يشبه التوفيق بين هذه الرؤى في رؤية وسطية إن صح التعبير.

فهـو يمضـي نظرية المشـيئة الإلهـية علـى نحو ينافي ما قرره آنفاً، حين يفسر وقائع معركة بدر، عندما أفلتت القافلة القرشية من الطريق الذي سلكه جيش المسلمين، ليجد هذا الجيش نفسه في مواجهة جيش المشركين بدلا من مواجهة قافلتهم التجارية: «فأراد الله للعصـبة المسـلمة غيـر مـا أرادت لنفسـها من الغنيمة ... أراد الله سبحانه أن تكون هذه الـوقعة فـرقاناً بـين الحـق والباطل، وفرقاناً في خط سير التاريخ الإسلامي، ومن ثم فرقاناً فـي سـير التاريخ الإنساني». هذه الارادة تتقاطع بكل تأكيد مع إرادة الإنسان وتخطيطه، وهـذا مـا أدركه سيد قطب بالفعل، فواصل قائلا: «أراد ـ الله ـ أن يظهر فيها الآماد البعيدة بـين تدبير البشـر لأنفسـهم في ما يحسبونه الخير لهم، وتدبير رب البشر لهم ولو كرهوه في أول الأمر»[1].

فهنا تـدخل الارادة الالهـية علـى صـورة الفعـل المباشر في صناعة الحدث وتوجيه الـتاريخ، ممـا يعطـي الـبعد الغيبي دوره المباشر، الذي لايمكن فهمه على أساس السننية بثـباتها واطـرادها علـى الـنحو الـذي تقـدم، إلاّ حـين نجعـل هـذا الفعل الغيبي والتدخل الالهـي المباشـر هـو فـي نفسـه سنة إلهية ثابتة، كما رأى الدكتور عماد الدين خليل في دفاعـه عـن هـذا التفسـير وتعزيزه[2]. غير أن هذا لايحل مشكلة التعارض بين الوجهتين، وجهـة تقـوم على السـنن والقوانـين ذات الطابع الموضوعي الذي يجعل كل شيء تحت اختـيار الإنسـان وإرادتـه، ووجهـة تقـوم علـى إلغـاء ذلـك كله بفعل إلهي مباشر، غيبي، لايمكن توقعه ولا التخطيط له.

---

(1) في ظلال القرآن ٢٢٨ – ٢٢٧ :٩.

(2) المنظور التاريخي في فكر سيد قطب: ٤٠.

وإذا عدنا إلى بعض أشهر المذاهب الغربية في تفسير التاريخ، فإنّ حادثة كالتي وقعت في معركة بدر سوف يتم تفسيرها بالصدفة، فالصدفة هي التي لعبت دورها ليلتقي الجيشان ويتحقق الفرقان. وقد رأينا كم تلعب الصدفة دوراً في التاريخ بحسب تلك المذاهب. تلك الصدفة هي التي نقرأها هنا على أنها سلطان الغيب والمشيئة الالهية في توجيه التاريخ.

وليست هذه الفكرة طارئة عند سيد قطب، فعلى هذا النحو فسر عادة الآيات التي تتحدث عن العذاب النازل على بعض الأمم القديمة بفعل انغماسها في الظلم والطغيان، حتى أنه يميز بين ما كان يجري في الأمم القديمة وبين ما يجري في الأُمم اللاحقة لها من طبيعة الهلاك الذي تنتهي إليه واسلوبه، فهذا الهلاك له صورتان: «إما بقارعة من الله عاجلة، كما كان يحدث في التاريخ القديم، وأما بالانحلال البطيء الفطري الطبيعي الذي يسري في كيان الامم مع الزمن وهي توغل في متاهة الذنوب»[1].

إن هذا البعد الغيبي سوف يلغي تلك الحتمية التي تقتضيها السننية: «فكل ما كان حتمياً صار احتمالياً، وبقي الغيب سراً مختوماً، وبقي قدر الله هو الحقيقة الوحيدة المستيقنة»[2]. لكنه ليس القدر الذي عرضنا آنفاً أنه يجري وفق اختيار الإنسان، إنما وفق إرادة الله التي هي غيب، وسر مختوم. ليصبح وفق هذا المنظور «تجاوز الاستسلام للأسباب الظاهرة هو الفعل التاريخي والعقيدي الوحيد الذي يحرر الإنسان ويمكّنه في الوقت نفسه من صياغة وجوده ومصيره بما يشبه القفزات. إنه ليس ثمّة (عبودية) أبداً لغير الله، لا للأسباب الحتمية، ولا لإرادة الطبيعة، ولا لغيرها من المسميات»[3].

وإذا ما تحقق للباطل أن يغلب الحق في معركة، أو مرحلة من تاريخ أُمة، فليس ذلك خاضعاً للسنن التي تعلمناها آنفاً: «إنّما هي حكمة وتدبير ... يملي للباطل ليمضي إلى نهاية الطريق وليرتكب أبشع الآثام وليحمل أثقل الأوزار، ولينال أشد العذاب

(١) في ظلال القرآن ١٣٠ :٧. (تفسير الآية ٦ من سورة الأنعام).

(٢) في ظلال القرآن ٢٣٨ :٧.

(٣) عماد الدين خليل / المنظور التاريخي في فكر سيد قطب: ٤٢ - ٤١.

باستحقاق، ويبتلي الحق ليميز الخبيث من الطيب، ويعظم الأجر لمن يمضي مع الابتلاء ويثبت»[1]. فليست الأسباب الموضوعية هي التي قادت إلى تلك النتائج، وإنما إرادة الله، وسرّ الغيب هو الذي يخطط ليبلغ غاياته.

لنصبح من كل هذا أمام وجهة ثانية في تفسير التاريخ مغايرة تماماً للوجهة الأولى.

ثم تأتي خطوة لاحقة للتوفيق بين الوجهتين، وتوزيع الأدوار في الفعل التاريخي بين الارادة الإلهية المباشرة، وبين نظام السنن التاريخية المطردة: «إن العقلية الإسلامية لتجمع بين الاعتقاد بالغيب المكنون الذي لايعلم مفاتحه إلاّ الله، وبين الاعتقاد بالسنن التي لاتتبدل، والتي يُمكن معرفة الجوانب اللازمة منها لحياة الإنسان في الأرض، والتعامل معها على قواعد ثابتة.

فلا يفوت المسلم العلم البشري في مجاله، ولا يفوته كذلك إدراك الحقيقة الواقعة، وهي أن هنالك غيباً لا يُطلع الله عليه أحداً إلاّ من شاء، وبالقدر الذي يشاء»[2].

إنّه إلى جانب «السنن والنواميس» هناك أيضاً «طلاقة المشيئة الالهية، وأنه إلى الله تصير الأمور»[3].

في هذه المحاولة للاعتراف بدور السنن التاريخية إلى جانب المشيئة الالهية المطلقة، يرى سيد قطب: «أن التصور الإسلامي يتسم بالتوازن المطلق بين تقرير الفاعلية المطلقة لقدر الله، وتحقق هذا القدر في الحياة الانسانية من خلال نشاط الإنسان وفاعليته وعمله».

إنّه يريد من هذا أن يؤسس لمعنى جديد يضمن العلاقة بين المشيئة الالهية المطلقة وبين سنن التاريخ، ويفسرها. إنّه المعنى الأشعري نفسه في تفسير العلاقة بين العلة والمعلول، بين السبب والنتيجة:

---

(١) في ظلال القرآن ١٥٢:٤.

(٢) في ظلال القرآن ٢٦١:٧.

(٣) في ظلال القرآن ٨١:٤.

« ـ إنّ سنة الله تجري بترتيب النتائج على الأسباب.

ـ لكن الأسباب ليست هي التي تنشئ النتائج .. فالفاعل المؤثر هو الله.

ـ والله يرتب النتائج على الأسباب بقدره ومشيئته، ومن ثم يطلب إلى الإنسان أن يؤدي واجبه ويبذل جهده وأن يفي بالتزاماته. وبقدر ما يوفي بذلك كله يرتب الله النتائج ويحققها»[1].

ولا يتنكر سيد قطب لما يشوب هذه المعادلة من غموض، إلا أنه يعوّل على ما تنطوي عليه من عدالة مطلقة: «والعلاقة بين مشيئة الانسان في هذا كله، وبين قدر الله، علاقة قائمة على أساس لاينالـه الظلم أبداً.

ومهما يكن في هذه العلاقة من جوانب يصعب ادراكها على وجه الدقة والتفصيل، فإن المقطوع به منها هو النصيب المقرر للانسانية من الفاعلية الايجابية، والعدالة المطلقة في ما يترتب عليها من جزاء في الدنيا أو في الاخرة»[2].

هذه الصياغة لنظرية «السننية» في القرآن سوف يتكرر ظهورها في جهود تفسيرية أخرى لاحقة.

أما مسار التاريخ؛ فهو ذو بعدين: بعد مادي، تمثله العلوم وحصيلة التجارب البشرية المادية. وبعد معنوي، تمثله القيم الانسانية. والبعدان لايتلازمان بالضرورة، فبينما يسير الاول على خط تصاعدي، يشهد الثاني تأرجحاً بين الصعود والهبوط. فتاريخ الانسان في بعديه، كما يراه سيد قطب «ليس خطاً واحداً صاعداً مع الزمن. إن خبراته العلمية وتجاربه في عالم المادة، وانتفاعه بالنواميس المسخرة في الكون، قد تسير في خط صاعد. ولكن انسانيته لاتسير في هذا الخط، وإنما هي تتبع اهتداء نظرته الى أصح أوضاعها، أو انحرافها عن هذا الوضع الصحيح. ولا عبرة بخط العلم الصاعد وخط

---

(١) في ظلال القرآن ١٢٠ :٤، ١٢١. ونحوه في: مقومات التصور الاسلامي: ٣٦٢.

(٢) سيد قطب/مقومات التصور الاسلامي: ٣٦٦.

التيسيرات الحضارية المادية الصاعدة كذلك، لأنها كلها تصبح جواذب انحطاط وعوامل ترد الى أسفل سافلين، حين تنفصل عن خط السمو الصحيح»[1].

وخط السمو الصحيح هذا هو الخط الذي يقود الى تعاون وتناسق بني الانسان كافة، ليتحقق تناسق أجزاء الوجود الموحد، الصادر عن إرادة واحدة. فالاسلام يرى «أن الانسانية وحدة، تفترق أجزاؤها لتجتمع، وتختلف لتتسق، وتذهب شتى المذاهب لتتعاون في النهاية بعضها مع بعض، كي تصبح صالحة لتتعاون مع الوجود الموحد (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا). ونظام الحياة الانسانية لا يستقيم حتى يتم هذا التعاون والتناسق وفق منهج الله وشرعه»[2]. ذلك «أن الحياة، في نظر الاسلام: تراحم، وتواد، وتعاون، وتكافل، محدد الاسس، مقرر النظم. بين المسلمين على وجه خاص، وبين جميع أفراد الانسانية على وجه عام...

وعلى هذين الخطين الكبيرين: الوحدة المطلقة المتعادلة المتناسقة، والتكافل العام بين الافراد والجماعات، يسير الاسلام في تحقيق العدالة الاجتماعية»[3]. وهذا هو الذي يمثل خط السمو الصحيح، الخط الصاعد في القيم الانسانية، وبه يكتمل للتاريخ خطه التصاعدي.

ثانياً _ الامتداد التنظيري التأصيلي:

يهدف هذا الاتجاه إلى استخلاص نظرية قرآنية في تفسير التاريخ، من خلال النصوص القرآنية ذات العلاقة، لاسيما ما يشير منها إلى سنن الله في المجتمع والتاريخ.

ويأتي في صدارة هذا الاتجاه التنظيري جهود كل من: السيد محمد باقر الصدر، والدكتور عبد الكريم زيدان.

---

(١) سيد قطب / مقومات التصور الاسلامي: ٣٦٨.

(٢) سيد قطب / العدالة الاجتماعية في الاسلام: ٢٣، دار الشروق، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.

(٣) سيد قطب / العدالة الاجتماعية في الاسلام: ٢٧.

فضمن مشروعه المقترح: (التفسير الموضوعي للقرآن الكريم) الذي يهدف إلى اكتشاف النظريات القرآنية في شتى المواضيع التي يتناولها القرآن، يقدم الصدر انموذجاً مكثفاً للكشف عن النظرية القرآنية في تفسير التاريخ، وفق الخطوات الآتية:

ـ في الخطوة الأولى: تأتي المقدمة الموضوعية في الكشف عن التصوير القرآني للطبيعة العامة للتاريخ؛ هل هو مسار عبثي، أم هو محكوم للمشيئة الالهية بالمعنى اللاهوتي، أم أنه يسير وفق قوانين فاعلة هي التي تحدد وجهته؟

فيستنبط من قوله تعالى: (أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ)[1]، ومن نظيراتها المتعددة: أن ثمّة مفهوم قرآني يقرر: «أن الساحة التاريخية، مثل كل الساحات الكونية الأخرى، لها سنن وضوابط، يراد للانسان اكتشافها واستثمارها، في تضمين واضح لحرية الإرادة والاختيار، ولمسؤولية الإنسان عن أفعاله»[2].

وفي سياق مماثل، ضمن دراسته الموسعة في «السنن الالهية» وبعد أن يقدم الدكتور عبد الكريم زيدان تعريفه لسنة الله بأنها: «الطريقة المتبعة في معاملة الله تعالى للبشر، بناء على سلوكهم وأفعالهم ومواقفهم من شرع الله وأنبيائه، وما يترتب على ذلك من نتائج في الدنيا والآخرة» يصل إلى أن هذا التعريف يعطي «السنة» معنى «القانون العام» من حيث خضوع أفعال البشر وسلوكهم إلى أحكامه[3].

وبهذا المفهوم القرآني «يلغي الإسلام: النظرة العفوية، أو النظرة الغيبية الإستسلامية لتفسير الاحداث»[4].

---

(١) سورة يوسف: ١٠٩/١٢.

(٢) محمد باقر الصدر/ المدرسة القرآنية ـ السنن التاريخية في القرآن الكريم: ٧١.

(٣) الدكتور عبد الكريم زيدان / السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية: ١٤-١٣، دار إحسان للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤١٣، ١٩٩٣.

(٤) محمد باقر الصدر / المدرسة القرآنية ـ السنن التاريخية في القرآن الكريم: ٧١.

ـ في الخطوة الثانية: بعد أن قرر القرآن الكريم أن للتاريخ سنناً وقوانين، فإنّه أعطى فكـرة «سنن التاريخ» هذه في صيغتها الكلية، في مثل قوله تعالى: (وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَـاءَ أَجَلُهُـمْ لاَيَستَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ)[1]. فهنا أُضيف الأجل إلى الأمة لا إلى الفرد، فللأُمة إذن حياة وحركة وأجل وموت.

لتكشف آية أُخرى أن هذا الأجل محدد وفق نواميس معينة: (وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِم مَا تَـرَكَ عَلَيْهَا مِن دَابَّة وَلَكِن يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمَّىً فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ)[2]. فالحديث هنا عن عقاب دنيوي، على أنّه النتيجة الطبيعية لما تكسبه أُمة عن طريق الظلم والطغيان.

إنّه حديث عن أُمة بكاملها، حين تمثل الحالة العامة فيها الشروط الموضوعية لتحقق السنة التاريخية، أمة بكاملها تنهض أو تموت، ولا يجدي فيها وجود أفراد متفرقين تمردوا على هذه الحالة العامة، مادام أثرهم دون مستوى إحداث التغير في الحالة العامة، ليخل بالشروط الكافية لتحقق السنة التاريخية التي تنتظرها: (وَاتَّقُوا فِتْنَةً لاَتُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً)[3]. وهذا هو منطق سنة التاريخ[4].

والذي يحدد هذا الأجل، أجل فناء أُمة أو زوال مجدها، إنّما هو «السنة العامة التي وضعها الله لآجال الأمم، بناء على ما يكون فيها من عوامل البقاء: كالعدل، أو عوامل الهلاك: كالظلم»[5].

ـ وفي الخطوة الثالثة: تقترب النظرية لتكشف عما هو الجوهري في حياة الأمم، في

---

(١) سورة الأعراف: ٣٤ / ٧.

(٢) سورة النحل: ٦١ / ١٦.

(٣) سورة الأنفال: ٢٥ / ٨.

(٤) الصدر / المدرسة القرآنية ـ السنن التاريخية في القرآن الكريم: ٦٠ ـ ٥٩.

(٥) الدكتور عبد الكريم زيدان / السنن الإلهية: ١٢٠.

لاجتماعي وفي حركة التاريخ. فتجد ذلك في قوله تعالى: (إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا
حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ)[1].

فيرصد الصدر في هذا النص: قاعدة أساسية، وسنة ثابتة.

قاعدة مفادها: «إن المحتوى الداخلي، النفسي والروحي للانسان، هو القاعدة في البناء الاجتماعي، وأن الوضع الاجتماعي هو البناء العلوي». أي أن الحالة العامة لأمة ما، في أي مرحلة من مراحل تاريخها، إنّما هي نتاج لواقع المنظومة الأخلاقية والروحية لأبنائها، ومدى فاعليتها.

أما السنة الثابتة المستفادة من هذا النص، فمفادها: «إن هذا البناء العلوي لايتغير إلاّ وفقاً لتغير القاعدة»[2]. فبحسب طبيعة التغير الحاصل في القاعدة سوف يتشكل البناء العلوي المستند إليها.

ـ وفي الخطوة الرابعة: استعراض بياني تطبيقي للكشف عن عدد غير قليل من هذه السنن الفاعلة في التاريخ، كما يعرضها القرآن الكريم. لكننا نجد أنفسنا هنا أمام وجهة علمية، تربط الحوادث بأسبابها الموضوعية المباشرة، خلافاً للوجهة الغيبية التي تجعل من الحوادث التاريخية فعلا إلهياً مباشراً. ونكتفي هنا بمثال واحد من أمثلة عديدة:

ففي قوله تعالى: (وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً * وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِن بَعْدِ نُوحٍ وَكَفَى بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيراً بَصِيراً)[3]. يرى الصدر أن هذا القول كاشف عن علاقة ثابتة بين ظلم يسود ويسيطر، وبين هلاك محتوم، وأن هذه العلاقة مطّردة على مر التاريخ.

وأن لهذه العلاقة علاقة أخرى تقابلها، فإنّ قوله تعالى: (وَأَن لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَ

---

(١) سورة الرعد: ١١ / ١٣.

(٢) المدرسة القرآنية ـ السنن التاريخية في القرآن الكريم: ٦٤.

(٣) سورة الإسراء: ١٧ ـ ١٦ / ١٧.

الطَّرِيقَة لأَسْقَيْنَاهُم مَاءً غَدَقاً)[1]. إنّما يحدثنا عن علاقة مقابلة، من النمط نفسه، علاقة قائمة بين الاستقامة وتطبيق أحكام الله تعالى، وبين وفرة الخيرات وكثرة الانتاج. ليؤكد أن تطبيق شريعة السماء وتجسيد أحكامها في علاقات التوزيع، يؤدي دائماً وباستمرار إلى زيادة الانتاج وإلى كثرة الثروة. «هذه إذن سنة من سنن التاريخ، تقابلها تلك السنة التي ربطت بين الظلم وبين الهلاك»[2].

طبيعة السنن التاريخية:

بعد تلك الملاحظات الاساسية، أصبح الصدر قادراً على استخلاص طبيعة السنن التاريخية، من خلال خصائصها الأساسية، والتي يحصرها في أربع خصائص، هي:

١ - الربّانية: أي أن هذه السنن مرتبطة بالله تعالى، كما قال تعالى: (فَهَلْ يَنظُرُونَ إلاَّ سُنَّتَ الأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ الله تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ الله تَحْوِيلاً)[3].

وهذا - كما يرى الصدر - يستهدف: إشعار الإنسان بأن الاستعانة بالنظام الكامل لمختلف الساحات الكونية والقوانين والسنن المتحكمة في هذه الساحات لايعنيان انعزال الإنسان عن الله تعالى، لأنّه إنّما يمارس قدرته من خلال هذه السنن، وهذه السنن هي إرادة الله، وهي ممثلة لحكمة الله وتدبيره في الكون.

٢ - الموضوعية: لاحظ الصدر أن القرآن الكريم قد بلغ في حرصه على تأكيد الطابع الموضوعي للسنن التاريخية أن أناط نفس العمليات الغيبية في كثير من الحالات بالسنة التاريخية نفسها، فالإمداد الإلهي الغيبي الذي يسهم في كسب النصر - مثلا - جعله القرآن الكريم مشروطاً بالسنة التاريخية: (أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا

---

(١) سورة الجن: ١٦ / ٧٢.

(٢) المدرسة القرآنية - السنن التاريخية في القرآن الكريم: ٦٨.

(٣) سورة فاطر: ٤٣ / ٣٥.

يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ)[1]، وقوله: (بَلَى إِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِن فَوْرِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ)[2]. فالامداد الالهي الغيبي مشروط بسنة تاريخية: (إِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا). هذا غير الإشارات القرآنية الواضحة إلى إناطة الأشياء بأسبابها. وهكذا «يقوم تفسير التاريخ على أساس المنطق والعقل والعلم».

وفي هذا ـ كما يرى الصدر ـ إلغاء للتفسير اللاهوتي للتاريخ، الذي تبنته بعض مدارس الفكر اللاهوتي، على يد عدد من المفكرين المسيحيين واللاهوتيين، من أمثال اوغسطين الذي يربط الحادثة بالله تعالى مباشرةً، قاطعاً صلتها مع بقية الحوادث، ومع السنن الموضوعية للساحة التاريخية.

٢ - الاطراد: ومعناه أن السنة التاريخية مطّردة، ذات طابع موضوعي. وفي هذه الخاصية ـ كما يرى الصدر ـ «تأكيد هام على الطابع العلمي للقانون التاريخي، لأنّ الاطراد وعدم التخلف هو أهم ما يميز القانون العلمي عن بقية المعادلات والفروض. وبهذا يلغي القرآن الكريم التصورات الساذجة والعشوائية لسير التاريخ»[3].

يؤكد الدكتور عبد الكريم زيدان هذه الخاصية، ويفصل في أبعادها: فالسنة التاريخية تتسم بـ«الثبات» و«الاطراد» و«العموم». و«هذا شأن القاعدة القانونية»، فهي ثابتة، لاتتغير (فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَحْوِيلاً)[4].

وهي مطّردة، لا تتخلف، يدل على اطرادها أن الله قص علينا قصص الأُمم السابقة لنتعظ ونعتبر، ولولا اطرادها لما أمكن الاتعاظ والاعتبار بها.

وهي تتصف بالعموم، أي أنها عامة يسري حكمها على الجميع دون محاباة ولا

---

(١) سورة البقرة: ٢١٤ / ٢.

(٢) سورة آل عمران: ١٢٥ / ٣.

(٣) الصدر / المدرسة القرآنية: ٨٤ - ٨٣

(٤) سورة فاطر: ٤٣ / ٣٥.

تمييز: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلاَ أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَن يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ﴾[1]. فالجزاء بحسب سنة الله أثر طبيعي للعمل، لايتخلف عنه[2].

٤ - الاتساق مع حرية الانسان: يؤكد القرآن في بيانه لهذه السنن أن إرادة الإنسان هي المحور في تسلسل الأحداث:

- ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[3].
- ﴿وَأَن لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لأَسْقَيْنَاهُم مَّاءً غَدَقاً﴾[4].
- ﴿وَتِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِداً﴾[5].

وفي هذه النصوص وغيرها يكشف القرآن عن أن علاقة حرية الإنسان بالفعل التاريخي هي علاقة على شكل «القضية الشرطية»، أي الشرط والجزاء.

وهذا يعني أن اختيار الإنسان له موقعه الرئيسي في التصور القرآني لسنن التاريخ، لتؤدي المعرفة بهذه السنن دوراً عظيماً في توجيه الإنسان، حين تعرّفه بإمكاناته الحرة إزاء الجزاء. فما عليه إلاّ أن يوفر شروط القانون، ليأتي الجزاء مناسباً لفعله الحر[6].

ويؤكد زيدان: هذه النتيجة من قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ مِن قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا﴾[7] فكلمة (لَمَّا) ظرف، يدلّ على وقوع فعل لوقوع غيره مما هو سبب له. لتكون العلاقة بين أفعال الأمم وبين ما يترتب عليها مما ينعكس على حال الأمة، هي علاقة الشرط بالجزاء[8].

---

(١) سورة النساء: ١٢٣ / ٤.

(٢) الدكتور عبد الكريم زيدان / السنن الإلهية: ١٥ - ١٤.

(٣) سورة الرعد: ١١ / ١٣.

(٤) سورة الجن: ١٦ / ٧٢.

(٥) سورة الكهف ١٨ / ٥٩.

(٦) الصدر / المدرسة القرآنية: ٨٤

(٧) سورة يونس: ١٣ / ١٠.

(٨) عبدالكريم زيدان / السنن الإلهية: ١٢٠.

خلاصة النظرية:

يخلص الصدر من دراسته هذه إلى تقديم صياغة دقيقة للفكرة الجوهرية التي تعكس فلسفته في التاريخ، مستوحاة من النظرية السننية، وكما يلي:

- إن المحتوى الداخلي للإنسان هو الأساس في حركة التاريخ.

- وإن حركة التاريخ حركة غائية مربوطة بهدف، وليست سببية فقط، أي أنها حركة مشدودة إلى المستقبل، فالمستقبل هو المحرك لأي نشاط من أنشطة التاريخ.

- والمستقبل معدوم فعلا، وإنّما يتحرك من خلال الوجود الذهني.

- فالوجود الذهني إذن هو الحافز والمحرك والمدار لحركة التاريخ.

- وفي الوجود الذهني يمتزج الفكر والإرادة، وبامتزاجهما تتحقق فاعلية المستقبل وتحريكه للنشاط التاريخي على الساحة الاجتماعية.

- إذن فالعلاقة بين المحتوى الداخلي للإنسان - الفكر والإرادة - وبين البناء الفوقي والتاريخي للمجتمع، هي علاقة تبعيّة، أي علاقة سبب بمسبب، فكل تغيُّر في البناء الفوقي والتاريخي للمجتمع إنّما هو مرتبط بتغير المحتوى الداخلي[1].

ومن الواضح أن المستقبل المراد هنا ليس هو المستقبل المعقود في الغيب منذ الأزل، كما يذهب الإتجاه اللاهوتي، وإنّما هو المستقبل الذي ينشده الإنسان بطبيعته، ويتحرك باتجاهه بقدر ما يتوفر عليه من الفكر والإرادة. في تصور مطابق لما قدمه إقبال في طبيعة الغائية والمستقبل، كما كان مطابقاً له في مفهوم «المشيئة» و«الارادة» و«السنن الالهية» ما يفيد وحدة الرؤية حول القضاء والقدر. فمشيئة الله وحكمته هي التي منحت الانسان حريته وقدرته ومسؤوليته ومنحت الحياة تلقائيتها، فأصبح ذلك كله من سنن الله الثابتة، التي هي إرادة الله الممثلة لحكمته.

---

(١) الصدر / المدرسة القرآنية - عناصر المجتمع في القرآن: ١٤١ - ١٤٠.

وبهـذا الجهـد تكـون المدرسـة السـننية قـد شهدت تطوراً كبيراً في اتجاهها العلمي الموضـوعي، وفـي سعيها إلى الخروج بنظرية فلسفية في التاريخ قائمة على أساس سنن التاريخ كمـا يعرضـها القرآن الكريم. لكن ليس هذه هي خاتمة المطاف، فهناك جهود موسعة أخرى تقترب منها أو تبتعد، قليلاً أو كثيراً، لنكون أمام مساحات خصبة للبحث والدراسة.

المبحث الرابع

السننية قانون التغيير الاجتماعي عند جودت سعيد(*)

حين أصبحت «السننية» علماً مستقلا ومجالا للبحث تستند إليه رؤية واضحة في حركة التاريخ، أصبح بالإمكان ـ استناداً إلى هذا العلم وهذه الرؤية ـ إقامة التصور العام للتاريخ الكلي، من ناحية، ونقل هذا العلم إلى الواقع من ناحية أخرى، ليمارس الإنسان وظيفته الاجتماعية على أساسه، ويأخذ العلم دوره الوظيفي في التغيير.

على الصعيدين توزعت جهود جودت سعيد في سلسلة كتاباته التي حملت عنوان «سنن تغيير النفس والمجتمع» من أن أجل أن يجعل من علم السنن «علماً تطبيقياً»[1]، ليصبح هو الهادي إلى عملية التغير الاجتماعي.

هذه المحاولة تركزت حول المحيط الإسلامي، الذي يستلهم من القرآن تعاليمه، والذي يعاني منذ قرون وطأة التخلف والتمزق، دون أن تفلح محاولاته التحررية الأخيرة في إخراجه من طوق هذه المعاناة.

(*) مفكر سوري معاصر، بذل جهوده في هذا المشروع منذ نحو أربعين عاماً، في سلسلة كتابات، صدر أولها بعنوان (مذهب ابن آدم الأول) سنة ١٩٦٦ م.

(١) جودت سعيد / حتى يغيروا ما بأنفسهم: ١٤١.

تأتـي هـذه الجهود في امتداد مدرسة العروة الوثقى، وقد تأثر صاحبها بجوانب من أفكار مالك بن نبي بالدرجة الأولى[١]، كما استدل كثيراً بأفكار محمد إقبال[٢]، وتنتظم صورة هذه الجهود في المحاور الآتية:

المحور الأوّل ـ كيف نفهم السنن الإلهية؟

يـرى جـودت سـعيد أن الجانـب الأهم من مشكلة العالم الإسلامي ناشئ من مفهوم يخص الإنسان، أو يخص مشكلة تغييره. فسنة الله في التغيير تبدأ بتغيير ما بنفس الإنسان ونظرة الإنسان إلى كيفية التغيير ووسائله[٣].

فمـا بالـنفس يشـمل كـل ما يعطي لهذا الإنسان نشاطه وسلوكه في الحياة. ومن هذه النظـرة القـرآنيه ـ الواقعية، يمكن أن نصل إلى أن واقع المسلمين مطابق لما في أنفسـهم، فينبغي أن نعرف العلاقة الوثيقة بين هذا الواقع وبين ما بأنفس المسلمين[٤].

لقـد اعتنـى القـرآن الكريم عناية بالغة، واستنهض الهمم، حتى لايفقد العقل مضاءه وقوته فـي إدراكـه لسـنن الحـوادث، والاعتبار بها. واستنكر العقيدة العبثية: (وَمَا خَلَقْنَا السَّــماوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَ)[٥]، (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً)[٦]. هـذه العقـيدة ـ العبثية ـ التـي هـي مصـدر عـدم رؤيـة الـنظام فـي الكـون، وعدم رؤية السنن، وعلاقـة الطاقـة المفكـرة الانسانية بها. والذي لايرى هذه العلاقة وهذا الارتباط لايمكن

(١) ينظر على سبيل المثال كتاب (حتى يغيروا ما بأنفسهم) الذي صدر عام ١٩٧٢ والذي قدم له مالك بن نبي، فقد تكرر فيه الرجوع إلى أفكار ابن نبي في مواضع عديدة، كما في الصفحات: ٣٩،٤٧، ١١٦، ١٤٩، ٢٣٥، ١٥٠ – ٢٣٤.

(٢) ينظر على سبيل المثال كتاب (حتى يغيروا ما بأنفسهم): ٤٢، ٤٥، ٧٠، ٧٤، ١٨٧ – ٢٠٩، ١٨٦، ٢١٨، ٢١٩.

(٣) جودت سعيد / مذهب ابن آدم الأول: ٧٠، دار الفكر، ١٩٩٤ م.

(٤) مذهب ابن آدم الأوّل: ١٩٨.

(٥) سورة الدخان: ٣٨ / ٤٤.

(٦) سورة المؤمنون: ١١٥ / ٢٣.

أن يقدر المسؤولية الدنيوية ولا المسؤولية الأخروية، أي لايقدر المسؤولية الاجتماعية ولا المسؤولية الفردية[1].

هذه العقيدة هي التي أسهمت في شلل الفكر والعمل في العالم الإسلامي، منذ هيمنت عليه الغفلة عن سنن التغيير وعلاقة الفكر الانساني بها.

فالآفة الاساسية التي جعلت المسلمين على هذا المستوى من التراجع والتخلف هي آفة الجهل بأن الله قد جعل لهذا الكون سنناً، إذا اتبعها الإنسان أمكنه أن يستمطر رحمة الله، وإذا تجاهلها يتعرض للهلاك[2].

من هنا يرى جودت سعيد أنه «لن يحصّننا إلاّ تفهّم السنن المسخَّرة للإنسان، وإلاّ سنضل مسخرين لمن يعرفونها.

ولن نصل إلى السنن إلاّ إذا كابدنا دراسة واسعة للأحداث ضمن هدف محدد»[3].

ذلك أن علم تغيير ما بالنفس، وما ينبغي أن نغيره، والزمن الذي يحتاج إليه، إذا استخدمت الامكانات كما ينبغي، هذا العلم هو الذي يخرجنا من الحيرة التي نعيش فيها[4].

والقرآن هو مصدر إدراك خطورة هذا العلم، فالقرآن على سعته «لم يذكر الوضوء والميراث إلاّ مرتين، ولكن كم مرة ذكر قصص التاريخ ووقائع القرون الماضية، وسنن الهلاك؟»[5] «كم يبدئ القرآن ويعيد أمثلة التاريخ وأحداثه التي حدثت في الماضي؟ وكم يحث على انتظار المزيد ليتجلى القانون وسنة الله؟[6]

---

(١) جودت سعيد / حتى يغيروا ما بأنفسهم: ٢٠٢.

(٢) حتى يغيروا ما بأنفسهم: ٢٢٤.

(٣) حتى يغيروا ما بأنفسهم: ٢٣٥.

(٤) حتى يغيروا ما بأنفسهم: ٢٣٨.

(٥) جودت سعيد / كن كابن آدم: ٢٤، ٧٥، دار الفكر، ١٩٩٨ م.

(٦) كن كابن آدم: ٧٥.

كل هذا يدعوا إلى البحث في خصائص هذه السنن، بغية التعرف على طبيعة حركة التاريخ كما يصوّرها القرآن، والافادة من هذه القوانين ـ السنن ـ عن طريق الامساك بأسباب النهوض والتقدم، وتجنب أسباب الضعف والانهيار، كما تبينها هذه القوانين.

يدور بحث جودت سعيد في هذا الموضوع حول الآية القرآنية نفسها التي مثّلت أم السنن الالهية في التاريخ، وهي قوله تعالى: (إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ) ليستخرج منها سبع خصائص، تمثل كل واحدة منها بمفردها نظرية في فهم بعض جوانب التاريخ. وهي:

١ - إنّها سنّة عامة، تنطبق على كل البشر، أجناساً وأدياناً[1].

وهذا يعني إمكان الإفادة من الوقائع التاريخية البشرية التي حدثت للأقوام قديماً وحديثاً، والتي لاتزال تحدث الآن. وهي التي تجعل المسلم قادراً على «الاعتبار» الذي يلح عليه القرآن الكريم. وترجعه إلى أصله المجرد الذي يخضع للسنن[2].

٢ - إنّها سنّة اجتماعية وليست فردية.

فمعنى الآية: إن الله لايغير ما بمجتمع، أو كيان اجتماعي، حتى يغير أفراده ما بأنفسهم[3].

٣ - إنّها سنّة دنيوية، تتوجه إلى المحاسبة الدنيوية الاجتماعية.

فالتغيير المراد في الآية هو التغيير الذي يحدث في الدنيا، ومفاده أن المحاسبة في الدنيا جماعية، تشمل عموم الجماعة، كما يوضحه قوله تعالى: (وَاتَّقُوا فِتْنَةً لاَتُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً)[4].

---

(١) حتى يغيروا ما بأنفسهم: ٥١.

(٢) حتى يغيروا ما بأنفسهم: ٥٢، ٥٣، ٥٤.

(٣) حتى يغيروا ما بأنفسهم: ٦٠ - ٥٩.

(٤) حتى يغيروا ما بأنفسهم: ٦٥ - ٦٤، والآية من سورة الأنفال: ٢٥ / ٨

٤ - إن مجال التغيير الذي يحدثه الله هو المجال العام للمجتمع بمجموعه.

وهذا ما تفسره كلمة «نعمة» في الآية المرادفة لهذه الآية، وهي قوله تعالى: (ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَابِأَنْفُسِهِمْ)(١). وهذا يقتضي أن تكون لدينا القدرة على النظر الى المجتمع ككائن واحد بمجموعه. وهذا المعنى واضح في قوله تعالى: (لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ)(٢)، فهذا الأجل هو أجل الأمة ـ المجتمع ـ وليس أجل الأفراد، فللمجتمع كيان يكون به حياً، وعلى أساسه يأتيه الأجل، دون أن يكون أفراده قد هلكوا بالضرورة، ولكن الكيان الذي كان للأمة مات وذهب(٣).

٥ - التغييرات التي يحدثها الأقوام قد علقها الله بما بالأنفس.

وهذا يشمل: الأفكار، والمفاهيم، والظنون في مجالي الشعور واللاشعور(٤). هذه القضايا هي التي إذا ما طرأ عليها التغيير، حدث التغيير في الحال العام للامة.

٦ - هناك تغييران يحدثان تباعاً، تغيير ما بالانفس، وتغيير حال المجتمع. والذي يحدث أولا هو التغيير الذي جعله الله مهمة المجتمع. هذا الترتيب يضع البشر أمام مسؤولية حوادث التاريخ، بما يتلاءم مع مهمة خلافة الله في الأرض، مما يبطل الرؤية التي تقصر حركة التاريخ على الجانب الذي يحدثه الله، دون إدراك علاقته بالجانب الذي يخص المجتمعات، وأولويته أيضاً(٥)، هذه الرؤية التي تنتهي بنا إلى الجبرية، شئنا أم أبينا. ولا يكفي للخروج من الجبرية إلى نطاق هذه الآية «أن نعترف بعدة خطوات من جهد الإنسان ثم نقطع رجليه في بقية المراحل، وإنّما ينبغي أن نسير به إلى المدى

(١) سورة الأنفال: ٥٣ / ٨
(٢) سورة الأعراف: ٣٤ / ٧.
(٣) حتى يغيروا ما بأنفسهم: ٧٠ - ٦٩.
(٤) حتى يغيروا ما بأنفسهم: ٧٣.
(٥) حتى يغيروا ما بأنفسهم: ٦٨ - ٦٦.

الـذي أعطـاه الله لـه»[1]. فملاحظـة الارتباط بين التغييرين، وتمكن الإنسان من استخدام سنن التاريخ، يعطي الإنسان سيطرة على سنة التاريخ، وسيطرة على صنعه وتوجيهه[2].

هذا التفسير العلمي الذي يمكن أن يجد مستنده في منطق ابن خلدون ووجهة إقبال وابـن نبـي ومدرسة العروة الوثقى، سيعود بصاحبه، بوحي من عقيدته الأشعرية في خلق الأعمال، فيوجه كلامه هذا توجيهاً آخر، فراراً من إلزامه بالحرية والتفويض المعتزليين، كما توضحه النقطة الآتية.

٧ - يضيـف جـودت سـعيد: إذا تحقـق التغييـر الـذي يقوم به القوم، فإنّ التغيير الذي «يخلقـه الله» سيتم، على أسـاس وعد الله الذي لايخلف الميعاد، وسنته التي لا تجد لها تحويلا[3].

فالتغييـر الـذي يحصـل فـي المجتمع لـيس هـو نتيجة طبيعية مترتبة على أسبابها ترتباً علميّاً، فهـو علـى الـرغم مـن كونه «نتيجة حتمية» إلاّ أن معنى هذه الحتمية هو «أن الله هو الـذي خلـق هذه النتائج من تلك الأعمال». بل إن العلّية نفسها في الرؤية الاشعرية لاتكون إلاّ كـذلك، فالعلـة ليسـت مؤثرة بذاتها ولكنها بخلق الله، خلافاً للعدلية (الإمامية والمعتزلة) الذين يرون أن العلة وصف ذاتي، لايتوقف على جعل جاعل، فهي مؤثرة بذاتها[4].

لـذلك يضـيف جـودت سـعيد فـي بـيان حقـيقة التلازم بين التغييرين: «في أن حدوث أحـدهما يلـزم حـدوث الآخـر كنتيجة حتمية، لأنّ الله هو الذي خلق هذه النتائج من تلك الأعمـال ... فالإنسـان يفعـل الأسـباب بتمكـين مـن الله تعالـى، والله تعالـى هو الذي يخلق النتائج، لأنّ الإنسان لاقدرة له على خلق النتائج، وإنّما مجال الإنسان يتمركز في الاستفادة

(١) حتى يغيروا ما بأنفسهم: ٩١.

(٢) حتى يغيروا ما بأنفسهم: ٧٣.

(٣) حتى يغيروا ما بأنفسهم: ٩٢.

(٤) الدكتور علي سامي النشار / مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ١١٦ - ١١٥.

من السنن الموضوعية»[1]. ويبالغ في تركيز هذا المعنى حتى يؤكد المقولة الاشعرية: «إن سلوك الإنسان وأفعاله من عمل الله، ومن خلق الله»[2]. «فهذه الصفة التي يثبتها الله تعالى للنفس من إمكانية أن يغير الناس ما بهذه النفوس، هي من صنع الله ومن إلهامه.

وتتولد من الأفكار التي يضعها البشر في النفس صفات تتعلق بالقوم (المجتمع)، وهذه الصفات أيضاً من خلق الله تعالى، كالغنى والفقر، والعزة والذلة»[3]. غير أن الاشعرية تضيف فكرة الكسب للإنسان، فالله تعالى هو خالق أفعال الإنسان كما أنّه خالق الأجسام والألوان والطعوم والروائح، وإنّما العباد مكتسبون لأعمالهم[4]. ويفسر الإمام الجويني الكسب بأنّه نوع من القدرة، تنفي الجبر «وإن لم تكن قدرته ـ أي الإنسان ـ مؤثرة في إيقاع المقدور»[5]. هذه الفكرة دعت بعض المتكلمين أن يصف هذه المقولة بـ «الجبرية المتوسطة» تمييزاً عن الجبرية الخالصة التي تنفي أي قدرة للإنسان في الفعل[6]. فيما رأى آخرون أن «القدرة غير المؤثرة كعدمها»[7].

لذلك ذهب ابن تيمية إلى أنّ الخلاف بين الأشعرية والجبرية هنا هو خلاف لفظي، لاغير، فقال: «فإنّ الأشعرية وبعض المثبتين للقدر وافقوا الجهم ابن صفوان في أصل قوله في الجبر، وإن نازعوه في بعض ذلك نزاعاً لفظياً أتوا بما لا يعقل ... وبالغوا في مخالفة المعتزلة في مسائل القدر حتى نسبوا إلى الجبر»[8].

---

(١) حتى يغيروا ما بأنفسهم: ٩٣.

(٢) حتى يغيروا ما بأنفسهم: ١١٧.

(٣) حتى يغيروا ما بأنفسهم: ٨٩

(٤) عبد القاهر البغدادي / أصول الدين: ١٣٤، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٠٠ هـ ، ١٩٨٠ م.

(٥) عبد الملك الجويني / لمع الأدلة: ١٠٧، تحقيق د. فوقية حسين محمود، ط ١، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، ١٣٨٥ هـ ، ١٩٦٥ م.

(٦) الشهرستاني / الملل والنحل ١: ٨٥، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، دار الاتحاد العربي ـ مؤسسة الحلبي، ١٣٨٧ هـ ، والجرجاني / التعريفات: ٧٤، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت ١٤٠٣ هـ .

(٧) د. محمد باكريم / وسطية أهل السنة بين الفرق: ٣٧٧، دار الراية، الرياض، ط ١، ١٤١٥ هـ .

(٨) ابن تيمية / منهاج السنة ١: ٤٦٣ - ٤٦٤، د. محمد باكريم / وسطية أهل السنة: ٣٧٧.

وأيا كان فقد سبق لجودت سعيد نفي الجبر، والقول بقدرة الإنسان على صنع نفسه وصنع التاريخ، بناء على ما توحيه هذه السنة الإلهية، وأكد هذا المعنى مرة أخرى، فقال: «والاهتداء إلى السنن والقوانين التي تدمج الفرد بالمجتمع، يجعل للانسان سلطاناً على صنع المجتمع، وصياغة الفرد الذي ينشأ فيه، كما يحقق المجتمع بهذه السنن حالة الـ (نحن)، أي شعور الفرد بالكيان الاجتماعي الذي يندمج فيه. وبالرغم من اختلاف هذه الكيانات في أشكالها فإنّ سننها واحدة»[1].

وإذا كان قد حاول التوفيق بين هذه الفكرة وبين المقولة الأشعرية في خلق الأفعال، فإنّه لايستطيع أن يقيم مثل هذا التوفيق في الجانب الآخر لهذه السنة، أي كونها حتمية، لاتتخلف: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَحْوِيلاً﴾[2] الأمر الذي فسره على أساس «وَعْدَ اللهِ الذي لاَ يُخْلِفُ المِيعَادَ»، فإنه هنا سيصطدم بالعقيدة الأشعرية في معنى إنجاز الوعد والوعيد، فإنجاز الوعد لايكون على نحو الحتم الا وفق قول المعتزلة والامامية، أما وفق المذهب الأشعرية فإن إنجاز الوعد تفضل من الله، وليس استحقاقاً واجباً. وهم وإن انتهوا عملياً الى النتيجة نفسها حين جعلوا هذا التفضل حاصل قطعاً لأنه تعالى لايخلف الميعاد، الا أن الفرق يبقى واضحاً بين تحققه لهذا السبب وبين تحققه لكونه حتمية مترتبة على أسبابها.

أمّا بالنسبة للوعيد فهو عندهم غير قطعي الحصول، إذ «يجوز أن يعفو الله عن المذنب»[3] أي يجوز أن تنحرف امة عن الاستقامة وشروط البقاء، لكن الله يعفو عنها فلا يحل بها ما يترتب على واقعها النفسي من نتائج.

وربما يكون جودت سعيد قد تخلص من هذا الإلزام حين أكد منذ البداية أن هذه السنن الإلهية هي سنن دنيوية وليست أخروية، تتعلق بشؤون الدنيا وأحوالها، وليس

---

(١) جودت سعيد / حتى يغيروا ما بأنفسهم: ١١٢.

(٢) سورة فاطر ٣٥/٤٣.

(٣) د. محمد باكريم / وسطية أهل السنة: ٣٥٧ - ٣٥٥.

بشؤون الآخرة. فإذا اعتبرنا أن فكرة الوعيد المتقدمة مختصة بالشأن الأخروي، فقد تحقق الإنسجام.

خلاصة القول عند جودت سعيد أن الناس قادرين على الإفادة من هذه السنن الالهية، بعد أن يكتشفوا طبيعة الأفعال الناتجة عمّا في الأنفس، ممثلا ذلك بالقدرة على التصرف في المادة بعد التعرف على خصائصها. «فمن تمكن من معرفة الخواص التي يخلقها الله في المواد، يمكنه أن يسيطر عليها. كذلك من تمكن من معرفة الأفعال التي يخلقها الله تعالى مما بالانفس، يمكنه أن يسيطر على المجتمع ... ومن أجل هذا أمر بالاعتبار بسير الماضين والنظر إلى الأنفس»[1].

فإذا أمكن للانسان أن يلاحظ التغير الذي يحدث في الواقع دون أن يعرف سنن هذا التغيير ولا كيف يحدث، فإنّ هذا يمكن أن يؤدي إلى الجبرية والحتمية التي تستبعد سلطان الإنسان على هذا التغير. أما اكتشاف أن هذا التغير خاضع لسنن، وأن الإنسان له سلطان على ذلك، فهذا يخرجه من دائرة الاستسلام للجبر، ويضعه أمام مسؤوليته في التغيير[2].

المحور الثاني ـ طرق التغيير وموارده:

إذا كان التغيير هو مهمة الإنسان ومسؤوليته الأولى، فلابدّ من معرفة الموارد التي يجري عليها، والسبل المناسبة لتحقيقه.

أما موضوع التغيير وموارده: فهي الأفكار والأخلاق.

فالتغيير يحصل عن طريق الأفكار، مرة بتغيير الأفكار الخاطئة والأوهام بعد

(١) حتى يغيروا ما بأنفسهم: ١٠٢.

(٢) حتى يغيروا ما بأنفسهم: ٢٤.

تحديدها[1]، ومرة بتثبيت الأفكار الصحيحة، وتعميقها. فالأفكار لاتكون على مستوى واحد في الأذهان، ولا يتحقق تأثيرها إلاّ بعد تغلغلها ورسوخها في النفوس. والذي يجري عليه التغيير هنا هو مراحل التغلغل والرسوخ. فإذا تعمقت الأفكار في النفوس، أصبحت مصدراً للأخلاق. فالأخلاق ليست إلاّ السلوك الناشيء عن أفكار متعمقة راسخة في النفوس. لأنّ الخلق سلوك ظاهر يكمن وراءه دوافع رسخت في النفس، وعندما ندرك ذلك ونحدده يصبح ذلك علماً.

وهذا هو الذي يجعل حماية الأخلاق، بل انشاؤها بواسطة العلم ممكناً.

فالعلم بالأخلاق هو الذي يكشف عن قوانين وسنن نشأة الأخلاق وقيمها، وسبل تسخير هذه السنن من أجل التغيير[2].

لذلك يرى جودت سعيد أن حماية مجتمع ما في الحرب والاقتصاد والعقيدة، ليس خاضعاً للمصادفة ولا لأمور اعتباطية، وإنّما يخضع لموازين دقيقة ممّا بالانفس من الأفكار التي يمكن أن يجري عليها الاختصاصيون التعديلات المطلوبة، كماً وكيفاً، ضمن نطاق زمن محدد، بناء على خبرات سابقة، من سنة الأولين أو المعاصرين.

كل ذلك علم، وكل ذلك سنن يمكن معرفتها والسيطرة عليها وتصحيح الأخطاء فيها، ومسابقة الزمن في ذلك.

وأما طرق التغيير: فقد أصبح ممكناً تحديدها بناء على ما سبق، بما يأتي:

١ - التربية والتعليم:

التغيير، كما يرى جودت سعيد، موافقة لابن نبي، هو ملكة تحصل عليها الأمة عن طريق التربية والتعليم المتواصلين. يتضح هذا بالمقارنة بين امتين في طرق حل النزاعات

---

(١) حتى يغيروا ما بأنفسهم: ٥٨.

(٢) حتى يغيروا ما بأنفسهم: ١٥٥ - ١٥٢.

الحاصلة بين طوائفها المختلفة، أُمة توفرت على هذه الملكة عن طريق التدريب المتواصل، وأُمة أخرى تخلفت عنها لغياب هذا التدريب. فبينما نجد النزاعات تبلغ ذروة حدتها في المجتمعات المتخلفة، حتى بين أصحاب الهدف الواحد والايديولوجية الواحدة، نجد خلاف ذلك تماماً في المجتمعات التي توفرت على هذه الملكة، حتى بين الطوائف المتضادة في وجهات نظرها الايديولوجية أو السياسية أو غيرها[(١)].

تأتي هذه الفكرة التي تبناها ابن نبي من قبل، على خلاف رؤية ابن خلدون للعوائد، إذ رأى أنها غير خاضعة لسلطان الإنسان بعد أن أنشأتها البيئة العامة، بدوية كانت أو حضرية. أمّا وفق منهج التدريب والتربية فإنّ هذه العوائد تنشأ وتفعل فعلها في الإنسان والمجتمع وفق سنن وقواعد، إذا عرفها الإنسان استطاع أن يتحكم بالعوائد ويصرفها وفقاً لما يريد.

وهذا يعني إمكان التغيير حتى في المجتمعات التي بلغت مرحلة الهرم، خلافاً لابن خلدون أيضاً، إذ رأى أن هرم الدولة كهرم الكائن الحي، لادواء له. أما وفق هذه الرؤية فإنّ هرم المجتمعات له دواء، ويمكن علاجه بعد أن يقع، كما أنّه يمكن منعه قبل وقوعه حين يسيطر الإنسان على سنن رسوخ الفكرة، وسنن التغيير[(٢)].

ولا شك أن هذه رؤية تفاؤلية، تنتقل بالحتمية من كونها قدراً محدداً بأجل محدد، كما رأى ابن خلدون، أو قدراً محدداً بنمط من أنماط التطور، كما رأت المادية التاريخية، تنتقل بها إلى مستوى الاختيار الذي يتقرر في أعماق النفوس، كما وصف ذلك مالك بن نبي[(٣)].

---

(١) حتى يغيروا ما بأنفسهم: ١٤٣ - ١٤٢.

(٢) حتى يغيروا ما بأنفسهم: ١٥٦ - ١٥٥.

(٣) حتى يغيروا ما بأنفسهم: ٢٢.

٢ - التغيير بالعلم وليس بالعنف:

إذا كان العلم هو وسيلة التعامل مع الطبيعة، فهو نفسه وسيلة التعامل مع الإنسان والمجتمع.

لقد «تدخلنا في المادة التي خلقها الله فغيرناها وسخرناها، وتدخلنا في الحياة فخففنا آلام الإنسان وأطلنا عمره، وبالطريقة نفسها ينبغي أن نتدخل في عملية تغيير ما بالانفس»[١]. وبما أن لهذا التغيير قوانينه الخاصة، فلابدّ من وجود علم يعنى بهذه القوانين، لذا يرى جودت سعيد «أن علم النفس وقوانين تغيير ما بالانفس، هي أعظم العلوم، واهتمام القرآن بها إنّما ينبع من أهميتها وصعوبة معرفتها. ومن هنا كانت وظيفة الأنبياء هي تغيير ما بالانفس وصناعة الإنسان الذي يقول ما يفعل، ويفعل ما يقول، وصناعة مجتمع نظيف فكرياً، تسوده الأخلاق والمحبة بالتعليم والتثقيف»[٢]. وهكذا وزعت الدول المتقدمة الحديثة اهتماماتها، بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان، بين النتاج المادي والنتاج الثقافي والأخلاقي، «فالغرب لم يصنع السيارات لتسهيل الحركة والنقل فقط[٣]، بل صنع وسيلة لنقل الحكم من شخص إلى آخر، دون انقلاب ودون سفك للدماء. هذه الوسيلة لايمكن استيرادها بالمال، ولكنها تصنع في داخل أعماق الشعوب»[٤].

فإذا كان التغيير علماً، فهو إنّما يتحقق بالعلم فقط، لا بالعنف. فظاهرة مثل ظاهرة قطاع الطرق التي كانت منتشرة في سائر المجتمعات، قد اختفت في كل مكان انتشر فيه العلم ووسائل الاتصال. ومن ناحية أخرى فإن قاطع الطريق نموذج يمكن تغييره بمعرفة الأسباب التي أوصلته إلى هذه الحالة[٥].

---

(١) جودت سعيد / رياح التغيير ـ قضايا الإنسان والعلم والتأويل: ٢٣٢، دار الفكر ١٩٩٨ م.

(٢) رياح التغيير: ٢٣٧.

(٣) هكذا في النص، والاولى أن يقال: «فالغرب من أجل تسهيل الحركة والنقل، لم يصنع السيارات فقط ...».

(٤) رياح التغيير: ٢٦١.

(٥) رياح التغيير: ٢٣١.

ويمكننا أن نلاحظ ذلك بالنسبة للاسلام نفسه، إذ «دخل الإسلام القلوب بعدله وإيثاره، قبل أن يدخل بجبروته وقوته». والآن كيف يمكنه استعادة سلطانه على القلوب؟

مازال جودت سعيد يطابق بين قوانين الإنسان والمجتمع وبين قوانين الطبيعة، «فالقانون في هذه الأمور الاجتماعية كالقانون في الكهرباء، فإذا انقطعت يمكن إعادتها بالطريقة الاولى نفسها، وإذا غاب النهوض الإسلامي يمكن إعادته بالدراسة والبحث والعمل»[1]. أي ليس بالثورة والعنف والانقلاب المسلح، فالانبياء حرروا الإنسان، وفرقوا بين النزاع الفكري والنزاع الجسدي، وأدخلوا الناس إلى عالم جديد، أخرجوا الإنسان من عالم تحكمه الاظافر والانياب والعضلات، إلى عالم آخر ومستوى مختلف: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾[2]. وبمجرد أن يفهم الانسان أن صراع الأفكار مختلف عن صراع الأجساد، يكون قد دخل عالماً جديداً، فلا يعود يستخدم قوة الأجساد لغرض الدين والعقيدة، ولا الإكراه الجسدي في فرض الأفكار.

إن ميلاد فكرة «فصل معركة الجسد عن معركة الفكر» كان مرافقاً «لولادة الإنسان» بل قبل ذلك أيضاً حين كان الإنسان مشروعاً للايجاد ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[3]. وعلى أساس هذه الفكرة قامت حركة الأنبياء كلهم، فأنكروا استخدام القوة في مجال الفكر، وعملوا على تغيير النفوس بالاتجاه القويم. وبهذا الفصل، الذي يرى جودت سعيد أنّه هو «الفرقان» تم الارتقاء، ارتقاء الأُمم التي سارت على هذا الهدي وهذا الفرقان[4].

لقد أصبح الإنسان وفق هذا الهدي والنهج، عالماً جديداً له قوانينه الخاصة، فتغييره

---

(١) رياح التغيير: ٢٦٠.

(٢) سورة البقرة: ٢٥٦ / ٢.

(٣) سورة البقرة: ٣١ / ٢.

(٤) جودت سعيد / كن كابن آدم: ٥٠ – ٤٥.

يكون بتغيير مابنفسه، وتغيير مابنفسه صار ممكناً دون قتل للنفس ودون إكراه. فكما تتم معالجة المرض العضوي بتشخيصه والعمل على إزالته دون قتل المريض، كذلك ينبغي أن يعالج المرض النفسي والخطأ الفكري، دون قتل المخطئ. وبهذا نستطيع أن ندرك قيمة هذا العلم وأهميته الكبرى في التغيير الاجتماعي[1].

المحور الثالث ـ تقدم التاريخ، والسلام العالمي:

إذا كانت الحتمية التاريخية تتقرر في أعماق النفوس، وكان التغير ممكناً على الدوام، فمسيرة التاريخ نحو التقدم هي الصورة المعبرة عن وجهته، ليبقى المسار في كل مرحلة من مراحل التاريخ مفتوحاً نحو إمكان تحقق ماهو أفضل.

وبناء على نظرته التفاؤلية أصبح بإمكان جودت سعيد أن يرى «أن العالم في تقدم»، و«إذا تأخرت أنا فإن العالم لايتوقف، وإذا كنت زبداً فسأذهب جفاءً غير مأسوف عليّ، وإذا كان في ما أقوله نفع وفائدة فسيمكث حتى يأتي ما هو أكثر نفعاً، وأكثر وضوحاً، وأشدّ تألقاً، وأسهل فهماً، وأيسر تقبلاً»[2].

وإذا وضعنا مفردة (أمّة) بدلا من (أنا) في هذه العبارة، وهو ما أرده صاحبها بوضوح، نلمح إيمانه بالتبادل الدوري للحضارات، هذا المبدأ الذي لم يتطرق له، غير أنه ركنز رؤيته في تقدم التاريخ بناءً على أن للتاريخ حكمة، ونعى بشدة على الذين نظروا إلى التاريخ نظرة تشاؤمية قاتمة: «إن التاريخ ليس كما فهمه نيتشة بأنّه الكذبة الأقدم عهداً، بل هو المكان والزمان الذي تجلت فيه عظمة الله بديع السموات والأرض، الذي أحسن كل شيء خلقه. إنّ الفلاسفة الذين لايرون في الخلق حكمة، ولا يرون التاريخ إلاّ لعيناً يتبع لعيناً، وبؤساً متتابعاً، لايستطيعون أن يروا أية حسنة في العالم، إنّهم لايرون إلاّ الفساد، ولايبصرون إلاّ لحظة آنية ... ومن كان شأنه ألا يرى

---

(١) كن كابن آدم: ٤٢ - ٤١.

(٢) كن كابن آدم: ٨٤.

تطوراً وزيادة وتحسناً في الخلق، لايمكن إلاّ أن يكون متشائماً، فشوبنهور المتشائم لايمكنه أن يرى في الخلق جمالا وحسناً وتقدماً»[1].

أمّا كيفية انتقال الأمة من حال قائمة إلى حال أخرى أكثر رشداً ونضجاً ونمواً، فهو ما نلمح فيه صورة الديالكتيك الذي لم يتطرق له جودت سعيد أيضاً بوضوح، فهو يرى أن العودة إلى الذّات هي منهاج القرآن، وتغيير ما بالأنفس هو وظيفة الأقوام، وأن الامكانات ليست معاقة وثابتة، بل هي قابلة للنمو والاكتمال، هذا الايمان هو الذي يجعل المجتمع يسعى للوصول إلى ما هو أقرب للرشد، ولتوفير إمكانيات الفهم. ثم لابدّ من العودة إلى الاعتراف بالنقص الذي هو قابل للاتمام والاكمال. فالارضية الاساسية للانطلاق نحو حياة راشدة، هي الاعتراف بإمكان التقدم صوبها، والنظر إلى الكون على أنّه قابل للترشيد نحو الأفضل دائماً. هذه النظرة التي يكشف عنها ما أسماه جودت سعيد بـ«قانون الزّبَد» استعارة من قوله تعالى: (فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ)[2]، وكأنّ التاريخ صراع بين (الزبد) وبين (النافع)، صراع له نتيجة واحدة: هي زوال (الزبد) وبقاء (النافع) حتى يظهر ما هو أنفع منه. عندئذ يصبح الأول زبداً مصيره إلى الزوال، وهكذا في حركة مستمرة تكون فيها كل مرحلة أكثر رشداً من سابقتها[3].

هذا الديالكتيك التصاعدي الذي يتحقق على مستوى المجتمع الواحد والحضارة الواحدة، يتحقق أيضاً بين الحضارات نفسها، حين تمثل (الزبد) إحدى الحضارات في بعض مراحل تاريخها، فيما تمثل (النافع) حضارة أُخرى سيكون لها دور الصعود على حساب الأولى، حتى يتحول هذا النافع إلى (زبد) أمام (نافع) جديد تأتي به حضارة جديدة فتمثل المرتبة المتقدمة الأكثر رشداً في التاريخ. وهكذا باستمرار في حركة تقدمية، إذا نقلناها إلى صورة المخطط الدوري للحضارات فانها تتخذ هيئة الدوائر

(١) كن كابن آدم: ٨٣

(٢) سورة الرعد: ١٣ / ١٧.

(٣) كن كابن آدم: ٩٢ – ٨٨

الحلزونية الصاعدة عند فيكو (١٧٧٤ م) ويوحنا جويرس (١٨٤٨ م). فللحضارة في تعاقبها الدوري بين الأمم مسيرة تقدمية لا تنتهي حتى نهاية حياة الإنسان نفسه على الأرض، إذ لا يرى جودت سعيد إمكاناً لعودة الحياة إلى نظام الخوارق الذي كان يحكم الحياة الاولى «بعد أن كان القرآن نفسه قد جاء إيذاناً بذهاب عهد الخوارق وإعلاناً بمجيء الحياة السننية»[١].

ومن أبرز مظاهر الرشد الذي بلغه تاريخ الانسانية، هو التوجه الجديد نحو سلام عالمي شامل، فرضه الاذعان بمخاطر الحروب بعد تطور الاسلحة الفتاكة، «فبدأ يظهر للبشر أن الحرب ليست الوسيلة التي لابدّ منها للحياة البشرية، بل إنّها لاتليق بالحياة البشرية»[٢]. لذلك رأى أن عام ١٩٨٨ م كان لابدّ أن يشهد عيداً عالمياً، بعد أن أعلن فيه عن البدء بتدمير الأسلحة النووية، وما تحمله هذه القناعة من تباشير انتهاء الحروب من العالم. وأمّا ما يحدث الآن من حروب هنا وهناك، فما هو إلاّ «الحشرجة التي يمارسها من يلفظ أنفاسه الأخيرة»[٣].

هذا ما يدعوا إلى القول إنّه «لاشك أن مذهب ابن آدم الأول صار نهاراً قريباً، وبدأ فجره يبزغ، وخيره سيعم العالم»[٤].

بجهد بسيط نسبياً أعاد ما أقامه مالك بن نبي بجهود معمقة في رؤيته للسلام العالمي والتعايش ووحدة التاريخ.

يختصر جودت سعيد أخيراً هذه القراءة المستقبلية ببشارته الواثقة: «إن العالم حامل ببذرة السلام، وهو قريب المولد، رغم كل هذا الضجيج الذي يملأ الآذان بطبول الحرب»[٥].

---

(١) كن كابن آدم: ٩٢

(٢) جودت سعيد / مذهب ابن آدم الأول: ٦١.

(٣) مذهب ابن آدم الأول: ٦٢ - ٦١.

(٤) مذهب ابن آدم الأول: ٦٢ - ٦١.

(٥) مذهب ابن آدم الأول: ٦٢ - ٦١.

وإذا كـان الجهد المبذول في تفسير المعنى القرآني والكشف عن أهدافه ومقاصده العليا هـو الـذي غلـب عـند جودت سعيد على البحث التاريخي، فلانه ينتمي إلى هذه المدرسـة التفسيرية قـبل كـل شـيء، وقد كشف عن ذلك بنفسه حين قال: «أنا وضعت خطـوطاً عامـة، ولـيس لديّ من الدراسات ما يكفي الآن لأن أضع المبادئ الكافية لمثل هذا العلم»[1]. أي علم تغيير ما بالأنفس.

وقـد اتضـح أنـه يـذهب مـذهب سيد قطب في تقسيم التاريخ الى مرحلتين؛ مرحلة أولى تحكمها الخوارق والمعجزات، ومرحلة لاحقة تحكمها السنن والقوانين.

كمـا يـبدو أنـه يرى الغائـية فـي الـتاريخ علـى الـنحو الـذي اختاره إقبال، فالغايات مـتجددة، وإمكانية التحرك صوبها قائمة، وهذه هي حقيقة الديمومة في حركة التاريخ. هـذا رغـم الفـارق الجوهـري بـين الـرؤيتين؛ رؤية أن ما يتحقق في الواقع إنما هو نتيجة لعـوامله الطبيعـية والعلائـق الضـرورية بين مكوناته، وبين رؤية ان هذه العوامل والعلائق إنما هي شروط للتحقق وحسب، اما التحقق فهو من صنع الله وحده.

(١) كل كابن آدم: ٢٤٢.

المبحث الخامس

معالم نظرية شاملة

في التفسير القرآني للتاريخ

(عماد الدين خليل)

تمهيد:

سعى الدكتور عماد الدين خليل إلى «البحث عن الخطوط الشاملة للتفسير الإسلامي للتاريخ من خلال الرؤية القرآنية»[1]. وفق رؤية تقوم منهجياً على دعامتين:

الأولى: إن القرآن هو المصدر اليقيني الثابت[2].

والثانية: إن القرآن قدم نماذج عديدة للمعطيات التاريخية، وحدثنا عن الماضي في جل مساحاته، لكي يخرج بنا إلى تبيان الحكمة من وراء هذه العروض، وبلورة عدد من المبادئ الأساسية في حركة التاريخ البشري، مستمدة من صميم التكوين الحدثي لهذه العروض[3].

---

(١) عماد الدين خليل / التفسير الإسلامي للتاريخ: ١٩.

(٢) التفسير الإسلامي للتاريخ: ١٨.

(٣) التفسير الإسلامي للتاريخ: ٩٧.

انطلاقاً من هاتين المقدمتين عمد إلى مسح شامل لآي القرآن الكريم ذات الصلة، وصنفها إلى طوائف ومجموعات، بحسب الأفكار التي تتضمنها والمبادئ التي تفصح عنها، ليتشكل، من كل هذا، النسيج الكامل لنظرية، تصح تسميتها بالنظرية القرآنية، أو الإسلامية، في تفسير التاريخ.

ومنذ الوهلة الأولى يجد في المادة التاريخية في القرآن الكريم ما يسعه لإنجاز هذه المهمة، إذ رأى أن المساحة التاريخية الواسعة في القرآن الكريم تشكل نسقاً رائعاً ومتكاملاً للخروج بمثل هذه النظرية[1].

فمنذ اللحظة الأولى لبداية التاريخ، لحظة وجود الإنسان الأول، يبدأ القرآن الكريم بتقديم الحدث الواعي الأول في تاريخ الإنسان:

(وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * قَالُواْ سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُمْ بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ * وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ * وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلاَ مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الْظَّالِمِينَ * فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ * فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ * قُلْنَا اهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ * وَالَّذِينَ كَفَرواْ وَكَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)[2]

---

(١) التفسير الإسلامي للتاريخ: ٧ - ٦.

(٢) سورة البقرة ٣٩ - ٢/٣٠.

هذا العرض، كما رآه الدكتور عماد الدين، يقدم على المستوى الحضاري عدداً من المبادئ الأساسية الخطيرة حول تركيب الإنسان، ودوره في العالم، والصراع بين الخير والشر، والعلاقة بين السماء والأرض، والمصير الذي ستؤول إليه هذه المسائل جميعاً»[1].

هذه المحاور الأساسية وأخرى غيرها سوف يتناولها كم كبير من آي القرآن، يجعل مهمة الباحث مهمة تصنيفية ـ استكشافية، من نص «يقيني» تولي بنفسه مهمة رصد المتغير التاريخي، وطبيعة العوامل الفاعلة فيه.

ووفق هذا المنهج تألف بناء هذه الرؤية من مكونات أساسية تنتظم تحت المحاور الآتية:

المحور الأول: مبادئ حركة التاريخ

هنالك جملة من المبادئ التي تفسر حركة التاريخ الكلي، تكشف عنها هذه الدراسة من النص القرآني، مع وجود قدر ملموس من الاستعانة بالنظريات الحديثة في التعريف ببعضها، أو في تعميق البحث في جوانبها، وهذه المبادئ هي:

١ ـ السنن التاريخية:

القرآن الكريم، قبل أي مصدر آخر، يطرح مسألة (السنن) أو (النواميس) التي تسيّر حركة التاريخ، وفق مسالك مقننة، لا سبيل للخروج عليها: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً﴾[2].

وأهم خصائص هذه السنن كما يفصح عنها القرآن الكريم:

---

(١) التفسير الإسلامي للتاريخ: ٩١ ـ ٩٨.

(٢) سورة الأحزاب ٣٣/٦٢، ويتكرر هذا المعنى في: سورة فاطر ٣٥/٤٣، سورة الإسراء ١٧/٧٧، سورة الكهف ١٨/٥٥، سورة الفتح ٢٣ ـ ٤٨/٢٢.

أ ـ ثباتها ونفوذها، وعدم تبدلها أو تحوّلها. فهي موجودة أساساً في صميم التركيب الكوني، وفي قلب العلاقات المتبادلة بين الإنسان والعالم، وإنما قام القرآن بالكشف عنها وتأكيد وجودها وثقلها في حركة التاريخ.

ب ـ إن حكمها في التاريخ أشبه بالجزاء الذي هو من جنس العمل.

ومن هاتين الخاصتين تأتي ثمرتها التاريخية الجوهرية، كدافع حركي يفرض على الجماعة أن تتجاوز مواقع الخطأ التي قادت الجماعات السابقة إلى الدمار، وأن تحسن التعامل مع الكون والطبيعة، مستمدة التعاليم والقيم من حركة التاريخ نفسه.

إضافة إلى هذا فان الجماعة البشرية المدركة لهذه السنن سوف تستطيع أن ترتب على مجموعة معينة من الوقائع التاريخية، سلفاً، نتائجها التي تكاد تكون محتومة، لارتباطها العضوي بمقدماتها، اعتماداً على استمرارية السنن التاريخية ودوامها[1].

ومن هنا تتحصل جملة مفاهيم أساسية في التاريخ:

فالسننية بطبيعتها تؤكد (الحتمية) إلى حد بعيد، أي حتمية النتائج المتعلقة بأسبابها. إلاّ أنها ـ السننية ـ تؤكد في الوقت نفسه (الحرية) و(المسؤولية) الإنسانية المباشرة في حركة التاريخ، وتلغي بالدرجة نفسها (العبثية) و(اللاجدوى):

«ان حركة أي جماعة بشرية في التاريخ ليست اعتباطية، إنها بما قد ركب فيها من قوى العقل والروح والارادة، مسؤولة مسؤولية كاملة خلال حركتها تلك، حيث ينتفي العبث واللاجدوى، وحيث تتحرك الحرية من شكلها المتميع الغامض، إلى عمل مدرك، مخطط، يقف به الإنسان بمواجهة الله والعالم، لكي يحقق إعماره، ورقيه وتقدمه»[2].

لكن هناك سياق مشروط لهذه الحرية لكي تحقق الاعمار والرقي والتقدم، السياق

---

(١) التفسير الإسلامي للتاريخ: ١٠٩ ـ ١١٢،١٠٨ ـ ١١١.

(٢) التفسير الإسلامي للتاريخ: ١١٠ ـ ١٠٩.

الذي يحقق العلاقة الايجابية بين الإنسان والله والعالم، ذلك، فقط حين تتحرك هذه الحرية «وفق ما يجيء به أنبياء الله حيناً بعد حين، من تعاليم وخطط، تأخذ بيد الجماعة البشرية في الطريق.

«وحيثما انتفت هذه العلاقة الايجابية بين الإنسان والله والعالم، وأُسيء استخدام الحرية، وضاعت المسؤولية، أو انعدم التخطيط المدرك الواعي، وتميعت القيم الأخلاقية المنبعثة عن قوى العقل والروح والارادة، جاء الجزاء الموازي لجنس العمل، وآل الأمر بالجماعة البشرية إلى التدهور والتفتت والانهيار: (سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً)[1].

هذه هي السننية المنطوية على مفهومين يبدوان متناقضين: (الحتمية) و(الحرية). فالجماعة البشرية حرة في اختيارها أنموذج حياتها ونظم علاقاتها، ونظرتها الشاملة للحياة، وهذه الاختيارات الحرة ستمثل بالضرورة (العلل) التي تترتب عليها نتائجها بصورة (حتمية) لطبيعة علاقة العلة بالمعلول، والسبب بالمسبب. وهذه الحتمية التي هي علاقة ضرورية، هي المراد بالسنن الالهية الماضية التي لا تتبدل ولا تتخلف «حتى لو وقفت قبالها جدران هائلة من البارود، لانها آنذاك سوف تفجر هذا البارود من الداخل، وتمضي كلمتها التي لا راد لها»[2].

ولما كانت هذه السنن هي (سنن الله)، فهي إذن «جزء من قدر الله وتنظيمه الكوني للمصير»[3] ما يعني أن قدر الله ليس سلطاناً علوياً قاهراً يسيّر الإنسان بالوجهة التي يحددها هذا القدر سلفاً، وإنما قدر الله هو هذه القوانين الطبيعية التي تشتمل خصائص الكون وخصائص الإنسان وتحكم العلاقة بين الإنسان والعالم. ما يؤكد الحرية الانسانية، لكن في نطاق تحكمه قوانين طبيعية ثابتة.

---

(١) التفسير الإسلامي للتاريخ: ١١٠.

(٢) التفسير الإسلامي للتاريخ: ١١٧.

(٣) التفسير الإسلامي للتاريخ: ١١٦.

هذه المحصلة تعطف بنا على المبدأ الثاني من مبادئ حركة التاريخ وفق هذه النظرية:

٢ ـ الله والإنسان، أو القدر والحرية:

ليس الإنسان وحده هو الذي يقود حركة التاريخ، كونه مختاراً مريداً، فإرادة الله فوق كل شيء، وحتى الحرية الإنسانية إنما تجيء ضمن نسيج الارادة الالهية المحيطة بالكون وما فيه:

«إن أي حدث تاريخي إنما يجيء تعبيراً عن إرادة الله التي تصوغه من خلال إرادة الإنسان، أو ـ تصوغه ـ مباشرةً عن طريق اتصالها بالزمن والتراب»[(١)].

هذا التصور الذي يعود بهذه الثنائية إلى دائرتها المغلقة، يحاول عماد الدين حلحلته من خلال تفكيك عناصر هذه الثنائية على نحو ما:

فالفعل الالهي يتخذ شكلين لخلق الحدث وصياغته:

الشكل الأول ـ الفعل الالهي المباشر: وتأتي مباشرة الله الفعل التاريخي على أحد نمطين؛ فهي تتراوح بين التساوق مع نواميس الطبيعة واعتمادها في التنفيذ، وبين تجاوز مقاييسها ورفض نسبيتها، في ما يعرف بالمعجزات.

فلهذه المباشرة مساحاتها التي لا تطالها يد الإنسان، فهي المباشرة «الموازية لوجود الله الابدي»، فهي المباشرة «التي خلقت الكون في ستة أيام، واقتطعت الأرض من كتلة السموات الدنيا لكي تصوغها بما يتيح لها استقبال الحياة بأشكالها المختلفة، التي تتدرج من البدائية في عالم النبات والحيوان، وتنتهي بالإنسان الذي انبثق هو الآخر من فعل إلهي مباشر»[(٢)]. وكل شيء لم يصنعه الإنسان بنفسه، ولا تحيط به قدرته، فهو من الفعل الإلهي المباشر الذي سيستمر ظهوره في الحياة متجلياً في مظاهر شتى. فهو «يتجلى

---

(١) التفسير الإسلامي للتاريخ: ١١٨.

(٢) التفسير الإسلامي للتاريخ: ١١٩ – ١١٨.

بوضوح في اختيار الأنبياء والرسل، لكي يؤدوا دورهم التاريخي المناسب للمرحلة التي بعثوا فيها». وأيضاً «فقد كان يرافق هذه النبوات سلسلة من الأفعال المباشرة الأخرى، تجيء أحياناً منسجمة مع نواميس الطبيعة وسننها، وتنصب أحياناً أخرى بمعزل عن هذه النواميس أو مخترقة إياها، في ما يسمى بالمعجزات، والتي جاءت كلها فعلاً مباشراً خارقاً للنواميس الطبيعية في مراحل مبكرة من التاريخ، كانت النبوات خلالها بأمس الحاجة إلى إسناد (ميتافيزيقي)»[1].

فهل يتعارض هذا التفسير مع ثبات السنن الإلهية، الكونية والاجتماعية، واطرادها، الذي تمّ تأكيده مسبقاً؟

لا يتوقف الدكتور عماد الدين عند هذا التساؤل، ربما مكتفياً بالاجابة التي يوفرها علم الكلام، في كون العالم وما فيه هو ملك الله، والمالك المريد المختار قادر على أن يتصرف في ملكه كيف يشاء.

لكنه يقف الوقفة نفسها التي وقفها سيد قطب من قبل، في تقسيم التاريخ البشري إلى مرحلتين، مرحلة سابقة على نزول القرآن، ومرحلة لاحقة لنزوله، ليكون هذا النمط من الفعل الإلهي المباشر الخارق لنواميس الطبيعة هو من اختصاص المرحلة الأولى وحدها، رجوعاً إلى الآية القرآنية نفسها: (وَمَا مَنَعَنَا أَن نُّرْسِلَ بِالآيَاتِ إِلاَّ أَن كَذَّبَ بِهَا الأَوَّلُونَ)[2].

أما آيات الفعل الإلهي المباشر المتساوق مع النواميس الطبيعية، والمسخر لها لخدمة الجماعة المؤمنة، وانزال العقاب بالذين يصدون عن سبيل الله ويكفرون بنعمائه، فهي تحتل مساحة أكبر في القرآن، ومنها:

ـ (فَكُلاً أَخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنْهُم مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِباً وَمِنْهُم مَّنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُم

---

(١) التفسير الإسلامي للتاريخ: ١٢٦ - ١٢٥.

(٢) التفسير الإسلامي للتاريخ: ١٢٦، والآية من سورة الإسراء ١٧/٥٩.

مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ الأَرْضَ وَمِنْهُم مَّنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ)[1].

ـ (وَلاَ يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُواْ تُصِيبُهُم بِمَا صَنَعُواْ قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيباً مِّن دَارِهِمْ حَتَّى يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُخْلِفُ الْمِيعَادَ)[2].

ويبلغ التهديد باعتماد (المشيئة الإلهية) للقوى الطبيعية لمواجهة الكفر والغرور البشريين حداً كبيراً من الوضوح والقوة في مثل قوله تعالى:

(أَفَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ إِن نَّشَأْ نَخْسِفْ بِهِمُ الأَرْضَ أَوْ نُسْقِطْ عَلَيْهِمْ كِسَفاً مِّنَ السَّمَاءِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ)[3].

وأكثر من هذا يرى الدكتور عماد الدين أن (المشيئة الإلهية) تتجاوز اعتماد السنن الطبيعية المادية، في بعض أمثلة التاريخ، كما في الهجرة النبوية وفي معارك بدر والخندق وحنين، وتصدر أمرها إلى الملائكة وإلى جند الله التي لا ترى من قوى الكون الروحية، أن تنزل إلى الساحة لكي تقف إلى جانب المؤمنين ورسولهم وهم يجاهدون من أجل تنفيذ حكم الله في الأرض[4].

هنا حيث الفعل الإلهي المباشر هو الذي يتجسد في التاريخ، وحيث المشيئة الإلهية هي الموجهة لسير التاريخ، لابد أن نرضى بتعطيل السنن الإلهية، الكونية والاجتماعية، بوصفها قوانين ثابتة ومطردة، لا تتبدل ولا تتحول، لنفتح الباب لعنصر (الغيب) الذي لا يمكننا إخضاعه لمثل هذه القوانين.

وهكذا أقر الدكتور عماد الدين حين أرجع الفعل الإلهي المباشر إلى «البعد الغيبي» جاعلاً منه واحداً من مميزات النظرية القرآنية:

---

(١) سورة العنكبوت ٢٩/٤٠.

(٢) سورة الرعد ١٣/٣١.

(٣) سورة سبأ ٣٤/٩.

(٤) التفسير الإسلامي للتاريخ: ١٣٠ - ١٢٧.

«إن إحدى الملامح الأساسية التي تميز التفسير الإسلامي عن سائر التفاسير؛ أنه يفرد للبعد الغيبي، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، مساحات واسعة...

«ومن ثم فان لنا، على مستوى الحركة التاريخية، أن نتصور مدى المساحة التي يشغلها الغيب في صياغة الأحداث وتوجيهها، ابتداءً من خلق الأشياء والأحداث بقوة الكلمة (كن) والتي لا ندري بمقاييسنا النسبية المحددة كنهها وأبعادها، وانتهاءً بمصائرنا اليومية، الفردية والجماعية، والتي يختم عليها الموت الذي يجيء على حين غفلة، متخطياً أي تحديد مسبق، متحدياً أية قدرة طبيعية على صده عن أداء مهمته.

وبين هذا وذاك كل أحداث التاريخ ووقائعه التي أخذت هذا الاتجاه أو ذاك، واكتسبت هذه السمة أو تلك، والتي لم يكن الإنسان والطبيعة فيها سوى استمرار، حر أو مقدّر، لما يدور في ساحة الغيب، وفق مقاييس الحق والعدل الابديين»[1].

وليس المهم أن نتكلف البحث عما ينسجم مع منطق علمي للتاريخ، إنما المهم الاذعان بما هو واقع، سواء وافق المنطق التجربي أو خالفه، وسواء بعث على التفاؤل أو على التشاؤم. فالبعد الغيبي فاعل حقيقي في التاريخ، وفق الأمثلة المتقدمة، لذا فإننا «برفضنا هذا البعد الغيبي نمارس عملية تزييف وتزوير في تفسيرنا للتاريخ البشري، ونلغي من حسابنا مساحات أساسية واسعة من فاعلياته ومعطياته، لا لشيء إلاّ لأنها لا تخضع لمقاييس الحس وموازين التجريب المادي المباشر»[2].

هذا هو الشكل الأول من أشكال الفعل الإلهي في التاريخ، وهو الفعل الإلهي المباشر.

الشكل الثاني ـ الفعل الإلهي غير المباشر: وهو الفعل التاريخي الذي يجيء عن طريق الحرية الإنسانية ذاتها «والتي هي في مداها البعيد جزء من إرادة الله في خلق

---

(١) التفسير الإسلامي للتاريخ: ١٣٣ - ١٣٢.

(٢) التفسير الإسلامي للتاريخ: ١٣٣.

الأفعال والأحداث» باعتبار أن «الله منح الحرية للإنسان ابتداء لكي يصنع تاريخه الفردي والجماعي، ولكي يشكل مصيرهما معاً، اعتماداً على ما ركب في وجوده من قوى العقل والإرادة والانفعال والحس والحركة»[1].

وبهذا يبلغ التداخل والتشابك بين إرادة الله وإرادة الإنسان حداً يصعب معه التفريق والفصل، والقول بأن هذا من عمل الله، وهذا من عمل الإنسان. وكل مايمكن توصيفه في هذا الشأن، كما رأى عماد الدين خليل هو: «إن القاعدة الأساسية: أن الكل من عمل الله، إلاّ أن الإنسان من خلال العلاقات الكونية الشاملة يمتلك حريته الكاملة في الصياغة والتخطيط والتنفيذ واستغلال النتائج»[2].

فليس هناك فعل إنساني مستقل، يمارس الإنسان من خلاله دوره في صناعة التاريخ وتوجيهه، وإنما هناك «فعل إلهي عن طريق الإنسان»، وفي هذا الاطار يمارس الإنسان حريته الكاملة في حدود قدراته وخبراته وإمكاناته الذاتية والمؤثرات البيئية التي تعمل عملها فيه.

أما النتيجة التاريخية المترتبة على هذه الممارسة الحرة، أي الحرية الفردية أو الجماعية، فهي نتيجة ترتبها «المشيئة الإلهية» على تلك التجربة، لذلك تجيء منبثقة عن طبيعة التجربة البشرية، متشكلة بشكلها، حاملة بصماتها[3].

وعلى الرغم من أننا نقف هنا أمام إعادة صياغة للنظرية الاشعرية في خلق الأفعال، إلأ أن صاحب هذه الصياغة يؤكد أن هذه الحرية حقيقية، وبدونها لا يكون معنى للموقف الإنساني، أو مغزى للخير والشر، أو ليوم الحساب الذي يترتب بداهة على اختيارات الناس الحرة[4].

---

(١) التفسير الإسلامي للتاريخ: ١٣٨.

(٢) التفسير الإسلامي للتاريخ: ١٣٨.

(٣) التفسير الإسلامي للتاريخ: ١٤٠.

(٤) التفسير الإسلامي للتاريخ: ١٤١.

هذه هي حدود الحرية الإنسانية، ومديات الفعل الإنساني في التاريخ، فهي من ناحية: «حرية كاملة منطبقة انطباقاً هندسياً باهراً مع وجودنا، أفراداً وجماعات».

ومن ناحية أخرى: «ما هي إلاّ دوائر تعمل بتوازن متناغم وتداخل ضمن الدوائر الأكبر التي يرسمها علم الله الشامل، وتحيط بها إرادته التي لا يقفها شيء».

ونتيجة لهذا التركيب فان النتائج النهائية للفعل البشري، الفردي والجماعي، تجيء منبثقة عن أفعال، تحمل طبيعتها وتكوينها وملامحها.

وهذا هو معنى كون الإنسان مسؤول عن أفعاله، أو أن أي جماعة أو أمة إنما هي مسؤولة عن أفعالها، وعن مكافأة الجماعة الواحدة بجزاء يستمد عجينته من بنية التجربة التي تمارسها[1]. ليكون هذا هو المراد بالسنة الإلهية الثابتة في الاجتماع والتاريخ.

وهذا كاف لوحده في دفع فكرة «الجبرية» في التاريخ، على نطاق الفرد أو على نطاق المجتمع، فالإنسان يختار، وينفذ اختياره بإرادته، والامة كذلك، لذا فإن الآيات القرآنية تنسب الأفعال إلى الإرادة الحرة، الأمر الذي يجعل الجزاء عادلاً. وقد تقدم أن هذا الجزاء هو النتيجة التاريخية التي ترتبها المشيئة الإلهية على الفعل الحر، فردياً كان أو جماعياً.

فعلى النطاق الجماعي نقرأ مثل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُواْ وَاتَّقَواْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُواْ فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ﴾[2].

وعلى النطاق الفردي نواجه مثل قوله تعالى: ﴿مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾[3]. فكل ما يؤول إليه حال الفرد، أو حال الجماعة، لم يكن جبراً، عن سلب الاختيار، وإنما هو ثمرة الاختيار الحر. مع الاخذ بنظر الاعتبار أن هذا

(١) التفسير الإسلامي للتاريخ: ١٤٨ - ١٤٧.

(٢) سورة الأعراف ٧/٩٦.

(٣) سورة الإسراء ١٧/١٥.

الاختيار سيتأثر بالظروف البيئية والوراثية. ومن هنا جاء إصرار القرآن على إقامة المجتمع الصالح الذي يمثل بدوره البيئة التي تتيح لأكبر عدد من الناس أن تتفتح قلوبهم للحب والايمان والخير[١].

خلاصة دور الإنسان في تكوين الحدث التاريخي:

أمام هذه الآيات القرآنية الواضحة في تأكيد الحرية الإنسانية تقف هذه القراءة مستجيبة لهذا التأكيد، لتمنح الإرادة الإنسانية مداها الحقيقي في تكوين الحدث التاريخي:

- فالقرآن يتيح منذ البدء مركزاً ممتازاً للدور البشري في الأرض:

فهو من جهة: خليفة الله في الأرض، الذي قدر له أن يصنع أحداث تاريخه بارادته واختياره.

ومن جهة أخرى: فان الطبيعة قد سخرت له لاداء مهمته هذه.

لتأتي بعد ذلك إرادته الحرة في صياغة الأحداث، صدوراً فوقياً عاقلاً مريداً، يخضع التحتيات ويشكلها كما يشاء هو، مع تأثره بطبيعة الحال بنواميسها وعلاقاتها المادية وأبعادها وأحجامها ومساحاتها، لكن الكلمة الأخيرة في الصياغة تجيء دائماً على يد الإنسان الفاعلة المتفننة القديرة.

ليتقرر من هذا: أن الكلمة النهائية في صياغة التاريخ هي للإنسان.

وإذا كانت حركة الوقائع التاريخية ليست سوى نتاج التقابل الفعال بين الإنسان وبين المادة، فعلاً وانفعالاً، فان الذي يمسك بالفعل ويعطيه ملامحه النهائية هو الإنسان، وليست الكتلة المادية[٢].

---

(١) التفسير الإسلامي للتاريخ: ١٥٢ - ١٤٩.

(٢) التفسير الإسلامي للتاريخ: ١٥٥ - ١٥٣.

وبهذا تعود السنن الإلهية لتكتسب معناها الاول، الذي جعل ثمرة التجربة التاريخية جزاء من جنس العمل الإنساني الحر.

ولتكتسب المشيئة الإلهية معناها المساوق لهذا المعنى، فالمشيئة اقتضت أن يكون الإنسان هو صاحب الكلمة النهائية في تكوين الحدث التاريخي وفي صياغة التاريخ، وأن الصيرورة التاريخية تتشكل بحسب طبيعة التجربة البشرية، وتحمل ملامحها، لتتأكد مسؤولية الجماعة الإنسانية عن خيارها التاريخي «تأكيداً للارتباط العادل الوثيق بين التجربة البشرية وبين مصيرها الذي تؤول إليه، تقدماً وتطوراً، أو تأخراً وانحلالاً»[1].

وعندما تكون الجماعة البشرية هي التي تصنع تاريخها، فانه يبرز بالضرورة تأثير عاملين أساسيين في التكوين الاجتماعي على سير التاريخ، وهما:

أ ـ البيئة الاجتماعية؛ وقد تقدمت الاشارة إليها آنفاً.

ب ـ الابطال، أو الطليعة الرائدة: أولئك المتفوقون الذين تجاوزوا مواقع ضعفهم للوصول بجهدهم المبدع إلى القمم التي لا يستطيع بلوغها إلاّ القلة الطليعية الفذة.

هؤلاء تمنحهم الرؤية القرآنية دوراً مميزاً، لكنه ليس الدور المتفرد، بل الذي تسنده دائماً الإرادة الجماعية. فالقرآن الكريم يعرض المزيد من الوقائع التاريخية التي «يصوغها قطباها الاساسيان؛ الفرد والجماعة، البطل والجمهور، النبي والأمة، القلة المبدعة والكثرة المتبعة». لا على نحو الاطروحة النظرية، بل فقط «لأن هذا هو الذي يحدث فعلاً» في التاريخ. وهذه من خصوصيات الرؤية القرآنية، إذ إن «التفسير المنطقي العادل هو الذي يتحدث من خلال ما يحدث فعلاً»[2] مما يؤكده الرصد الدقيق لسائر حوادث التاريخ، حيث يبرز بوضوح هذا التعاضد والتكامل بين دوري الفرد والجمهور في صياغة الأحداث[3].

---

(١) التفسير الإسلامي للتاريخ: ٢٦٤.

(٢) التفسير الإسلامي للتاريخ: ١٦٥ - ١٦٤.

(٣) التفسير الإسلامي للتاريخ: ١٦٦.

٣ - الغائية في التاريخ:

ليست السننية وحدها هي التي تنفي العبثية في التاريخ، بل الغائية أيضاً ضرورية لنفي العبثية، فلكي لا تكون سيرورة التاريخ سدى، لابد أن يكون هناك «قصد وجدوى ونظام وغاية بعث الإنسان من أجلها»[١].

فإذا كانت السننية وحدها كافية للاستدلال على غائية التاريخ، كون السنن هادية بنحو ما إلى غاية ما تنتظمها، فإن الدكتور عماد الدين يكتشف هذه الغائية مباشرة من نصوص القرآن: (أَيَحْسَبُ الأنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدى)[٢].

(وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاء وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَ)[٣].

فإذا كانت هذه النصوص ونظائرها تنفي العبثية، فإن قوله تعالى: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالأنسَ إلاَّ لِيَعْبُدُونِ)[٤] هو الذي يحدد الغاية في حركة التاريخ، متمثلة بالعبادة:

«إن عبادة الله وحده بالمفهوم الابداعي الشامل هي الهدف الذي يتوجب على الإنسان فرداً وجماعة، أن يصعّد إليه كافة أوجه نشاطاته الحضارية»[٥].

فهل هذه الغاية تاريخية، أم هي دعوة دينية توجيهية؟

هل هي تكوينية حتمية الوقوع؟ أم هي دينية تشريعية؟

وهل تتحقق بحسب الفعل الإلهي المباشر، أم وفق الفعل الإلهي غير المباشر، أي وفق معطيات الحرية والإرادة المستقلة؟

ان الذي يستخلص من تفسير الدكتور عماد الدين خليل هو كون هذه الغاية تشريعية، توجيهية، فهي ليست كونية حتمية الوقوع في زمان ما، كونها من معطيات الحرية الإنسانية.

---

(١) التفسير الإسلامي للتاريخ: ١٧٧.

(٢) سورة القيامة ٧٥/٣٦.

(٣) سورة الأنبياء ٢١/١٦.

(٤) سورة الذاريات ٥١/٥٦.

(٥) التفسير الإسلامي للتاريخ: ١٧٩.

هذا التصور ناتج عن الرؤية التوحيدية للكون، التي توفر انسجاماً بين النواميس الكونية والنواميس الحياتية، إضافة إلى الرؤية التي انتهت إلى أن الحرية الإنسانية هي واحدة من نواميس الحياة الثابتة.

يقول الدكتور خليل: «من هنا فإن مساحة الحرية الإنسانية تقف بالإنسان والأمم والشعوب والحضارات على مفترق طريقين: فاما أن تكون مواقفها وأعمالها وأهدافها منسجمة مع نواميس الكون وسنن الحياة، متوافقة معها، مما يترتب عليه إنجاز حضاري أغنى، وتوحد بشري أشمل، متوافقاً مع مهمة الوجود البشري في الأرض. وإما أن تجيء هذه المواقف والأعمال والأهداف منشقة ـ بالقدر الذي منحت فيه اختيارها ـ عن نواميس الكون وسنن الحياة، الأمر الذي يترتب عليه إنجاز حضاري مفكك وتمزق بشري شامل، ومصير سيء في الدنيا والآخرة».

لتصبح هذه الغاية (العبادة) بهذا المعنى هي «المقياس الكوني المصيري الحاسم، في تحديد مدى توافق التجربة البشرية مع النواميس، أو ارتطامها بها، منسجمة مع الهدف الشامل ـ التعبد لله ـ أو متنافرة معه»[1].

ومن ناحية أخرى فأن ثمة بعد تاريخي مهم لهذه الغاية (العبادة) في معناها الشمولي، كونها: «تجربة حياة كاملة يتوازن فيها الاخذ والعطاء، هي أشبه بالبرنامج الكامل الذي ينظم فاعليات الجماعة البشرية في الأرض، ويمنحها معنى، ويسير بها إلى هدف واضح مرسوم، يمنح التجربة الحضارية طابعها الخاص، ويعطيها الدافع والمبرر، وينفخ بها روح الابداع والابتكار والتطور الدائم الفعال، ويبعد عنها السلبيات التي يمكن أن تعلق بأي نشاط حضاري لا يعتمد برنامجاً شاملاً، أو لا يسعى إلى هدف واضح، وفي مقدمتها: العبث، واللاجدوى»[2].

فهي في بعدها التاريخي أيضاً تعد «مفتاح المصير الذي يطمح إليه كل إنسان»[3].

---

(١) التفسير الإسلامي للتاريخ: ١٨٤.

(٢) التفسير الإسلامي للتاريخ: ١٨٦.

(٣) التفسير الإسلامي للتاريخ: ١٨٨.

المحور الثاني: المسألة الحضارية

١ ـ معادلة الحضارة:

تتأصل العلاقة الجدلية بين دور الإنسان وبين العبادة في معناها الشمولي منذ اللحظة الأولى في تاريخ الإنسان، كما يعرضها القرآن وهو يقدم «المبادئ الأساسية الكبرى» للمسألة الحضارية.

وعلى خلاف هيجل الذي رأى أن قصة آدم ـ كما هي في العهد القديم ـ لا يمكن لها أن تكتسب أساساً تاريخياً، كونها حدثاً واقعاً في فترة ما قبل التاريخ، وإنما يعنى البحث الفلسفي بالتاريخ «حيثما تبدأ العقلانية في التغلغل في السلوك الفعلي لشؤون العالم» حسب هيجل «أي عندما تشكل الشعوب دولاً، أو على الأقل مجتمعات». فعلى الرغم من أن ذلك الحدث «يبدو في ذاته هاماً إلى أقصى حد» حسب هيجل أيضاً، إلاّ أنه «يقع خارج مجال التاريخ، وهو في الواقع سابق على التاريخ»[1].

خلافاً لذلك تأتي وجهة النظر الإسلامية التي ينطلق منها التفسير القرآني للتاريخ، باعتبار أن القرآن شاهد على التاريخ وراصد معصوم لأحداثه، فليس هناك بالنسبة إليه فترة سابقة على التاريخ.

فمنذ لحظة الإنسان الأولى على الأرض يضع القرآن المبادئ الأساسية للمسألة الحضارية، عندما يحدد مهمة الإنسان في الخلافة في الأرض، مبيناً أن هذا «الاستخلاف» يرتبط بعلاقة بين طرفين:

ـ العمل والابداع ومجانبة الافساد.

ـ وتلقي التعاليم والشرائع أثناء العمل عن الله تعالى.

والعلاقة بين هذين الطرفين أساسية متبادلة، بحيث يؤدي افتقاد أي منهما إلى

---

(١) هيجل/محاضرات في فلسفة التاريخ: ١٣٤ ـ ١٣٠.

الخراب والضياع في الدنيا والآخرة. ويقود إلى عملية «استبدال» للجماعة البشرية بغيرها ممن تقدر على المحافظة على هذه العلاقة في طرفيها[١].

أو أنه يؤدي إلى كارثة، لترجع حركة التاريخ البشري إلى الوراء وفقاً للمقاييس الإنسانية[٢].

ذلك أن القرآن يرفض الفصل بين مساحات التجربة البشرية، ويرى فيها وحدة حيوية تسري فيها روح واحدة، وتغذيها دماء واحدة. ومن خلال المحافظة على هذه العلاقة تمارس الجماعة البشرية المؤمنة خلافتها في الأرض، وتواصل الحضارة تقدمها ونموها من خلال إرادة الإنسان[٣].

هذا يعني باختصار أن الإيمان هو الذي يقود الحضارة في تقدمها، وبالرجوع إلى بعض المصطلحات الجوهرية عند ابن نبي، يرى عماد الدين خليل «أن الإيمان الذي يقوم عليه بنيان الدين يجيء دائماً بمثابة (معامل حضاري) يمتد ـ افقياً ـ لكي يصب إرادة الجماعة المؤمنة على معطيات (الزمن) و(التراب)، ويوجهها في مسالكها الصحيحة، ويجعلها تنسجم في علاقاتها وارتباطاتها مع حركة الكون والطبيعة ونواميسهما، فيزيدها عطاء وقوة وإيجابية وتناسقاً.

كما يمتد ـ عمودياً ـ في أعماق الإنسان، لكي يبعث فيه الاحساس الدائم بالمسؤولية ويقظة الظمير، ويدفعه إلى سباق زمني لا مثيل له لاستغلال الفرصة التي اتيحت له في تفجير طاقاته، ويعبر عن قدراته التي منحه الله إياها عن طريق (القيم) التي يؤمن بها، و(الاهداف) التي يسعى لبلوغها، فيما يعتبر جميعاً في نظر الإسلام عبادة شاملة يتقرب بها الإنسان إلى الله، ويجيء مصداقاً للآية (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالأِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ)»[٤].

---

(١) عماد الدين خليل/التفسير الإسلامي للتاريخ: ١٩٤ - ١٩٣.

(٢) عماد الدين خليل/المصدر نفسه: ١٩٦.

(٣) عماد الدين خليل/المصدر نفسه: ١٩٩ - ١٩٨.

(٤) د. عماد الدين خليل/المصدر نفسه: ٢٢٦ - ٢٢٥.

وتمثل المسألة الحضارية على الواقع في علاقة (تغاير) نوعي حاسم بين الجماعة البشرية المريدة القديرة الفاعلة، وبين كتلة العالم والطبيعة المسخرة له، والتي حدد الله سبحانه أبعادها وقوانينها ونظمها وأحجامها بما يتلاءم والمهمة الأساسية لخلافة الإنسان في العالم، وقدرته على التعامل مع الطبيعة تعاملاً إيجابياً فاعلاً.

وبحسب اصطلاح توينبي: يشكل العالم والطبيعة تحدياً مناسباً للإنسان لإثارة التوتر البشري للرد، فلا هو التحدي المعجز، ولا هو دون الحد المطلوب لإثارة التوتر، وكأن إرادة الله سبحانه شاءت أن تقف به عند هذا الحد لكي يحقق المدى الاقصى من الحوار الخلاق بين الإنسان والطبيعة[1].

وهذه العلاقة هي التي تمنحنا التصور الايجابي لدور الإنسان الحضاري، خلافاً للتصورات السالبة للعديد من التفاسير الوضعية التي تجعل من الإنسان تابعاً وليس متبوعاً، وتجعل الانجاز الحضاري يجيء وكأن الإنسان جزء منه، أو مساحة من مكوناته فحسب، ليس أمامه إلاّ أن يتشكل وفق مقتضيات مسيرة أكبر حجماً من إرادته، وأوسع مدى من قدراته ومطامحه ونزوعاته الذاتية والجماعية على السواء[2].

لتعود حرية الإنسان في الفعل التاريخي، ومسؤوليته عن نتائجه، للظهور بوضوح. لكنها الحرية (المقننة)، فهو حر في اختيار وجهته في العمل والاعمار، لكن وجهةً واحدة هي التي تحقق التقدم الحضاري، وهي وجهة العمل وفق التعاليم والتشريعات الإلهية.

يقول الدكتور خليل: «إن القرآن يدعو إلى حضارة تنمو على كل المستويات الروحية والأخلاقية والطبيعية، وهو يخصص المقاطع والآيات الطوال للمسألة الحضارية في مستواها الطبيعي المادي، ولكن شرط أن تضبطها القيم والمقاييس الدينية الآتية من عند الله»[3].

---

(١) المصدر نفسه: ٢٠٠ - ١٩٩.

(٢) المصدر نفسه: ٢٠٧ - ٢٠٦.

(٣) المصدر نفسه: ٢١٧.

هذا (التقنين) للحرية هو الذي يؤكد دائماً «حقيقة الحضور الإلهي في التاريخ». هذا الحضور الذي يعد هو «صاحب الكلمة الأولى والأخيرة في مجرى الواقعة التاريخية». فنحن خلال حركة التاريخ وتتابع وقائعه «إزاء حضور إلهي شامل، كامل، فاعل، مريد، وليست كل صيغ الحضور الجزئية الأخرى؛ فكرية أم مادية أم طبيعية أم نفسية، سوى وسائل فحسب يستخدمها الحضور الكبير الشامل، لتحقيق الفعل، وترتيب النتائج، وتركيب الوقائع والأحداث»[1].

٢ ـ الصراع:

يتخذ الصراع كما يصوره القرآن أبعاداً شتى: فهناك تقابل على مستوى الكون والطبيعة، متوغل في صميم تركيبهما، في صورة السالب والموجب، والتركيب الزوجي الشامل لعوالم الحياة والمادة، والذي هو مصدر التوليد والتكاثر والاتساع والحركة الايجابية الهادفة التي تؤول إلى ديمومة الاتساع الكوني[2].

وعلى مستوى الإنسان والبشرية يأخذ الصراع أو التناقض أو التقابل الثنائي الفعال أكثر من شكل، ويمتد إلى أكثر من اتجاه:

فمنذ اللحظة الأولى لخلق آدم، يجابه بقوة الشر المقابلة، متمثلة بالشيطان. هذه المقابلة تمثل تحدياً واستفزازاً لابد منهما لتحريك الإنسان، فرداً وجماعة، صوب الأحسن والأمثل. وهذا الصراع قائم في صميم العلاقات البشرية، تستقطبه دائماً كلمتا الإيمان والكفر، أو الحق والباطل. وفي هذا الصراع تكمن قيمة الحياة الدنيا وصيرورتها الحضارية الدائمة: ﴿وَلَوْلاَ دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾[3].

---

(١) د. عماد الدين خليل/المنظور التاريخي في فكر سيد قطب: ٥٧.

(٢) د. عماد الدين خليل/التفسير الإسلامي للتاريخ: ٢٣٤.

(٣) سورة البقرة ٢/٢٥١.

تلك هي القاعدة الأساسية: إن هذا التدافع والصراع المركوز في جبلة بني آدم، يقود إلى تحريك الحياة نحو الأحسن وتخطي مواقع الركون والسكون والفساد، فهو أمر لا مفر منه إذا أريد للحياة الإنسانية أن تتحرك وتتقدم"[1].

وثمة بعد آخر للصراع البشري يجعل التغاير البشري سبباً لعلاقات إنسانية متبادلة بين الأمم والاقوام والشعوب، تسعى للتقارب والتعاون والتعارف مع بقاء كل منها على خصائصه المميزة تلك: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ)[2].

هذا الواقع الذي يحققه التعارف، كما يراه عماد الدين خليل، مختلف عما تفترضه الهيجلية في مرحلة (تجلّي المتوحّد)، والماركسية في مرحلة (حكم البروليتاريا) في عالم لا صراع فيه، يسوده السلام والمحبة. فكلاهما بهذا تتجاوز واقعيتها وعلميتها، وتغفل عن الأساس الدائم في تاريخ البشرية، والمولد الأبدي لحركته الحضارية، وتتناقض مع مذاهبها هي نفسها التي بدأت بالحركة، وآلت إلى سكون غير واقعي ولا ممكن. بينما ينطلق القرآن من موقف واقعي، لأنه يتحدث عن تجارب واقعة، وينبثق من رؤية تجمع الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل، فيؤكد مسألة (الصراع) من جهة، ويقر من جهة أخرى التمايز الأبدي للشعوب والاقوام والجماعات، ويصعّد من جهة ثالثة أساليب الصراع حتى ليصل بها إلى مرحلة التعامل الإنساني الكامل القائم على التعارف والتعاون، دون أن يتجاوز بهذا واقعيته أبداً"[3].

وهو بهذا لا يخالف الهيجلية والماركسية وحسب، بل يخالف فكرة (المجتمع المعصوم) الذي جعله السيد محمد الصدر غاية (التخطيط الإلهي) لتاريخ البشرية، فالمجتمع المعصوم وفق هذه الرؤية يعد غير واقعي وغير ممكن، لأنه يُفقد الحياة البشرية المقوم الأساسي لحركتها.

---

(١) د. عماد الدين خليل/التفسير الإسلامي للتاريخ: ٢٤٤ - ٢٣٥.

(٢) سورة الحجرات ٤٩/١٣.

(٣) التفسير الإسلامي للتاريخ: ٢٤٥ - ٢٤٤.

ويخالف أيضاً كل رؤية تقول بـ(نهاية التاريخ) وفق أي وجهة يمكن للتاريخ أن يتخذها ليرسو على مجتمع عالمي موحد، تختفي فيه أوجه التباين والتقابل الضرورية لديمومة الصيرورة الحضارية للحياة البشرية.

وهذا يعني من ناحية أخرى: أن هذا التباين والتغاير، والذي يمثل (التحدي البشري) هو وحده القادر على تحريك الحياة والتاريخ، من بين التحديات الأخرى، سواء الطبيعية أو الغيبية، التي رآها الدكتور خليل ضرورية «في عالم الإنسان من أجل أن تبعث فيه التوتر الدائم والطموح الأبدي للتغلب والتفوق والانتصار، وتمنعه من أن يسلم نفسه للكسل والتراخي والاتكالية التي تقف على النقيض تماماً مما يتطلبه التاريخ البشري من حركة وفاعلية وردود مستمرة على التحديات القائمة»[١].

ومن بين هذه التحديات يبرز (الموت) كتحد غيبي، يرى فيه عماد الدين خليل: «قيمة إيجابية فاعلة في تاريخ البشرية، وتحد خطير يضع الإنسان دائماً في مواقع التوتر والرد والفعل والابداع»[٢]. وإلى الردود الدائمة على تحديات الموت يعزي مساحات واسعة في التاريخ، ابتداءً من طموح الإنسان إلى الخلود الكامل وتشبثه بالاديان التي يصنعها على هواه، أو يتلقاها عن السماء، لكي تمنحه هذا الامل الكبير، وانتهاء بكثير من فعالياته في ميادين الفكر والفن والابداع، لتحقيق بعض من هذا الأمل في الخلود الذي يطمح إليه[٣].

هذه التحديات إذن غير كافية لوحدها لتكوين المحرك الفعال للصيرورة التاريخية، إذا ما زال التحدي البشري المتمثل بالتباين والتغاير والصراع.

وللصراع، بعد ذلك، بعد آخر: إذ ليس من الضروري أن يكون الصراع هو تقابل

---

(١) التفسير الإسلامي للتاريخ: ١٣٤.

(٢) المصدر نفسه: ١٣٦.

(٣) المصدر نفسه: ١٣٥.

نقيضين، على الدوام. فهناك أنماط أخرى من الصراع أكثر تنوعاً، حتى تخرج أحياناً عن نطاق الصراع أساساً، وذلك عندما تجيء بمثابة «استجابة داخلية» مقرونة بعمل خارجي، لنداء من فوق، أي في حوار الإنسان مع القيم العليا.

فقد يبدو ـ الصراع ـ أحياناً إرادة ذاتية تسعى إلى التوحيد الذاتي في وجدان الإنسان ومع المحيط الخارجي، ويبدو أحياناً أخرى رغبة فعالة في تحقيق تفاهم متبادل وتعارف وثيق وسلم عام بين الإنسان والإنسان[1].

وإذا أعدنا النظر في هذه الفقرة الاخيرة، وجدناها تنفي ما أخذه الدكتور خليل على الهيجلية والمادية التاريخية، وهي تتحدث عن مرحلة ما في عمر الانسانية يزول فيها الصراع بين النقائض. فبالامكان أن نرى في اختفاء التناقض الخارجي أن الصراع يتحول الى هذا الشكل الاخير، أي الى «رغبة فعالة في تحقيق تفاهم متبادل، وتعارف وثيق، وسلم عام بين الانسان والانسان». وعندئذ يكون تحقق (المجتمع المعصوم) ممكناً أيضاً.

هكذا يحتل (الصراع) موقعاً جوهرياً في حركة التاريخ والصيرورة الحضارية، وفق هذه الرؤية. لكن وفق رؤية اسلامية ـ قرآنية أخرى، تسعى لصياغة (نظرية اسلامية في تفسير التاريخ) ينتفي (الصراع) في حركة التاريخ بالكامل لتحل محله علاقة إيجابية الدلالة دائماً، تؤدي الدور نفسه.

إذ يرى الدكتور عبدالحليم عويس أنه: «ليس في حركة الحضارة صراع من نوع ما، لا بين المرأة والرجل، ولا بين السالب والموجب، ولا بين أي ذكر وأي أنثى في الحيوان ولا النبات ولا الجماد. إنما هناك تلك (الاستثارة) التي يبذلها كل من الطرفين المتقابلين، ليستخرج كل منهما أقصى الطاقة المذخورة، حتى يتحقق التكامل، المنشود في أفضل صوره الممكنة.

---

(١) المصدر نفسه: ٢٥٠ - ٢٤٩.

«إنه حوار فطري، ثنائي، تقتضيه طبيعة الحياة التي فطرها الله عليها، إنه حب خفي، ووئام وتكامل، تحققه الحياة باسلوبها المتنوع.

«فلكي تنشأ الحياة وتنمو وتزدهر، لابد لها من هذه الزوجية، الازدواجية المتقابلة المتكاملة: (حَتَّى إِذَا جَاء أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ)[1] إنها سفينة واحدة لا تحتمل حدة الصراع، وإنما الذي تحتملة هي هذه الزوجية المتحاورة المتنوعة المتكاملة.

«بيد أن هناك صراعاً واحداً، ضارياً وخالداً، يدور بين السفينة الإنسانية كلها وبين القوى الشريرة في الكون: (إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوّاً)[2].

«إنه صراع بين الإنسان والشيطان فقط، وليس صراعاً بين الإنسان والإنسان»[3].

تحتوي هذه الصورة على بعدين، هما: (الاستثارة) و(الصراع).

وهي في بعدها الاول لاتختلف عن الرؤية السابقة إلاّ اختلافاً لفظياً، في اختيار الاصطلاح الذي يعبر عن هذا التقابل والتباين الباعث نحو التفاعل المنتج.

اما في بعدها الثاني (الصراع)، فإذا انتقلنا إلى تطبيقاته الواقعية على الأرض، عاد صراعاً بين الإنسان والإنسان، لأنه ليس هناك في الواقع وحدة إنسانية جامعة في قبال وحدة شيطانية. إنما هناك قوى خير تنطوي عليها نفوس إنسانية، تخوض صراعاً دائماً مع قوى شريرة انطوت عليها نفوس إنسانية أخرى. فعاد الصراع في الواقع صراع بين الإنسان والإنسان، وإن كان في جوهره صراعاً بين قوى الخير وقوى الشر.

---

(١) سورة هود ١١/٤٠.

(٢) سورة فاطر ٣٥/٦. وآيات عداوة الإنسان والشيطان الكثيرة الأخرى، كما في: سورة الأعراف ٧/١٦، ١٧، سورة الأنفال ٨/٢٨، سورة الحجر ١٥/٤٠، سورة الكهف ١٨/٥٠، سورة الحج ٢٢/٥٣، وغيرها.

(٣) الدكتور عبدالحليم عويس/تفسير التاريخ علم اسلامي ـ نحو نظرية اسلامية في تفسير التاريخ: ٢٢٦-٢٢٤، دار الصحوة، القاهرة، د. ت.

٣ ـ سقوط الدول والحضارات:

الحضارة نسيج من عناصر عديدة؛ سياسية، وإدارية، واقتصادية، وأخلاقية، واجتماعية، وعقائدية. لذا فإن سقوط حضارة ما يتوزع على هذه العوامل كلها:

فسياسياً: يرتبط السقوط بتسلّط المترفين الفسقة، أو الظالمين الطغاة.

واقتصادياً: يرتبط السقوط بالترف المدمر الذي يخلف تفاوتاً طبقياً هائلاً بين المترفين وبين أكثرية محرومة.

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَابِرَ مُجَرِمِيهَا لِيَمْكُرُواْ فِيهَا وَمَا يَمْكُرُونَ إِلاَّ بِأَنفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾[1].

﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً﴾[2].

وفي كلا الحالين تتوزع مسؤولية النتائج التاريخية على القيادات والقواعد على السواء، لأن القيادة لا تمارس فاعليتها وأخلاقيتها، الحسنة أو السيئة، إلاّ باقرار مكشوف أو ضمني من القاعدة، حركةً وسكوناً.

﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلاَ﴾[3].

﴿وَاتَّقُواْ فِتْنَةً لاَّ تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَاصَّةً﴾[4].

وأخلاقياً واجتماعياً وعقائدياً: يرتبط السقوط، لا بالجهات المتنفذة ومن التصق بها وحسب، بل يتصل بالأمة كلها، أفراداً وجماعات.

---

(١) سورة الأنعام ٦/١٢٣.

(٢) سورة الإسراء ١٧/١٦.

(٣) سورة الأحزاب ٣٣/٦٧.

(٤) سورة الأنفال ٨/٢٥

﴿فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُواْ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُواْ بِهِ يَسْتَهْزِؤُونَ﴾[1].

﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾[2].

من هنا يمكننا أن نتصور حشود السلبيات المدمرة التي يمكن أن تتمخض عن أية تجربة سياسية أو إدارية، تلتقي في قطبيها القيادة الظالمة والقاعدة الساكنة. أو أية ممارسة اجتماعية يتقابل فيها بشكل محزن ومخيف؛ الترف والحرمان. أو أي مجتمع ينسى أهدافه الكبرى وتفشو فيه الأخلاقيات الهابطة، أو أي ممارسة تاريخية يفتقد فيها التوازن بين قيم الروح والمادة.

هذه الحشود التي تبدأ جزئيات وتفاصيل يومية صغيرة متقطعة، ما تلبث أن تجتمع وتتجمع حتى تشكل تيارات خطيرة جارفة تدمر في طريقها كل شيء، وتوقف كل نشاط فعال، وتصيب بالتفكك والدمار كل إنجاز وإبداع[3].

«وتبقى سنة الله التي لا تتبدل ولا تتغير تعمل عملها في حركة التاريخ، وتتخذ من المترفين أداة تسوق بها القرى والدول والجماعات والأمم نحو مصائرها المفجعة»[4].

في هذه الفقرة الأخيرة نحن أمام رؤية لم يفصح عنها صاحبها بوضوح، ففيها أن كل أمة من الأمم هي أمام مصير محتوم، وهو دائماً مصير مفجع. أي أن كل حضارة تسير حتماً نحو الأفول والزوال. لكن هذا متوقف على الدور التخريبي الافسادي الذي يلعبه مترفوها، فأصبح ظهور هؤلاء المترفين وممارستهم هذه الادوار هو الآخر أمر محتوم، اقتضته «سنة الله التي لا تتبدل ولا تتحول».

فهل هذا الاقتضاء هو ما يأتي وفق القوانين الطبيعية التي تسوق الحضارة نحو الترف

---

(١) سورة النحل ١٦/٣٤.

(٢) سورة هود ١١/١١٧.

(٣) التفسير الإسلامي للتاريخ: ٢٧٥ – ٢٦٥.

(٤) المصدر نفسه: ٢٧٥.

ثم الافول، كما قرر ذلك ابن خلدون؟ أم أن عوامل غيبية ما هي التي تنجز ذلك، ليكون سقوط الحضارات معزواً إلى الفعل الإلهي غير المباشر؟

المعنى الثاني هو الذي تتبناه هذه الرؤية، عندما تؤكد أن هذه النهاية هي نهاية «حتمية»، «كأجل لا مفر من نزوله في وقته المحدد سلفاً في علم الله»[1]. لنلتقي مرة أخرى مع الرؤية التي تتعامل مع «علم الله» على أنه جزء المشيئة الإلهية النافذة، وليس مجرد المعرفة بعواقب الأمور وفق شروطها الموضوعية.

في هذا الاطار من «الجبرية التاريخية» هناك مساحة للحرية الإنسانية تتحرك خلالها، لكن لانجاز الغاية المحددة سلفاً في علم الله؛ كتحقيق للفعل الإلهي غير المباشر في التاريخ.

والأمر، بحسب تفسير عماد الدين خليل، كما هو بحسب سيد قطب، يتخذ نمطاً آخر في خصوص الأمم القديمة، حيث كان التدمير والزوال عقاب وجزاء يأتي عن طريق الفعل الإلهي المباشر. ويؤكد هذا التفسير أن هذه الظاهرة هي أكثر الصيغ ظهوراً في القرآن الكريم:

يقول عماد الدين خليل: «الصيغة الأكثر ظهوراً في القرآن الكريم: الدمار الشامل الذي أصاب العديد من المجتمات عبر العصور التاريخية المتقدمة بسبب مواقفها الجائرة من دعوات الأنبياء، هذا الدمار الذي تم (بالفعل الإلهي المباشر) والذي يأتي بتسخير قوى الطبيعة؛ كالسيل، والجفاف، والخسف أو الزالزال ونحوها، أو قوى الروح غير المنظورة»[2].

وفي كلا الحالين، أي مع الأمم المتقدمة أو الأمم اللاحقة، فإن هذا العقاب أو السقوط، بمفهومهما الشامل، لا يجيئان إلاّ بعد أن تكون الجماعة قد استنفدت كافة

(١) المصدر نفسه: ٢٥٧ - ٢٥٦.

(٢) المصدر نفسه: ٣١٩.

مبررات بقائها، ومن ثم فان أي ضربة توجه إليها تكون كافية لازاحتها من الوجود وفسح الطريق أمام الجماعات الأكثر فاعلية[1].

والذي يتعرض للانتكاس في سقوط حضارة ليس هو المنجزات الحضارية، وإنما القيم والمبادئ وقواعد السلوك الفردي والجماعي والدولي، ومعطيات الفكر والوجدان؛ أدباً، وفلسفة، وفناً، وأساليب تفكير ومواقف نفسية واجتماعية، هي التي تتعرض للانتكاسات. أما المنجزات الحضارية فهي في الأغلب الأعم تبقى صاعدة على سلم، لا ترجع عنه إلى الوراء، إلاّ إذا مارست الأمم القوية لعبة الدمار الشامل الذي يستبعد أن يحدث أساساً[2].

٤ - قانون المداولة:

أي تداول الادوار بين الأمم والحضارات، بأفول واحدة أو زوالها، وبزوغ أخرى، لتتقدم حركة التاريخ في حلقات متصلة.

فاستناداً إلى قوله تعالى: (وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ)[3] ترى هذه النظرية أن «المداولة»: «قاعدة أساسية إزاء الدول والتجارب البشرية والحضارات» تأخذ صفة «الحتمية». وأن القرآن يؤكد «هذه الحتمية.. كأجل لا مفر من نزوله في وقته المحدد سلفاً في علم الله»:

(وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ)[4].

(وَمَا أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ إِلاَّ وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ * مَّا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ)[5].

---

(١) المصدر نفسه: ٣٢١ - ٣٢٠.

(٢) المصدر نفسه: ٢٦٠.

(٣) سورة آل عمران ٣/١٤٠.

(٤) سورة الأعراف ٧/٣٤.

(٥) سورة الحجر ٥ - ١٥/٤.

هذه الآجال إذن مرتبطة بمواعيد ثابتة محددة في علم الله، كجزء من نظام كوني متماسك[1].

إن «قانون المدوالة» هذا يرسم «الحركة الدورية للحضارات» بما يشبه الناعور[2].

لكنه يمثل في الوقت نفسه ما يمكن تسميته بـ(الحتمية التفاؤلية). «إنه يقرر حتمية الانحلال والسقوط، لكنه يقرر في الوقت نفسه امكانية أي أمة أو جماعة أن تعود باستمرار لكي تنشئ دولة أخرى، أو تمارس تجربة جديدة، أو تتولى زمام القيادة الحضارية والعقائدية بمجرد أن تستكمل الشروط اللازمة لذلك، وأولها: عملية (التغيير الداخلي) التي أكد القرآن على حدها الايجابي بقوله: (إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ). وأكد على حدها السلبي بقوله: (بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ)..

«إن القرآن يطرح إذن مبدأ (التغيير الداخلي) مقابل (حتمية السقوط) و(المداولة)، كوسيلة للاستعادة، ولا نقول للاستمرار، لأنه ليس بامكان أي جماعة بشرية أن تظل متوترة الإرادة في مواجهة التحديات الدائمة، قرناً بعد قرن، دون أن تضعف أو تغفل أو تفقد توترها هذا، فتتخلى عن مكانها المتقدم للجماعة الأكثر استعداداً وحيوية وتوتراً»[3].

فإلى جانب هذه «الحتمية» المحددة بأجل، هناك المساحة المناسبة للحرية والإرادة الإنسانية، بما أن التغيير الداخلي للإنسان، والذي هو شرط التغيير التاريخي ومفتاحه، هو خاضع لإرادة الإنسان، داخل في قدرته، إلى الحد الذي يكون معه الإنسان قادراً على أن «يعود لينتصر على الحتميات».

---

(١) التفسير الإسلامي للتاريخ: ٢٥٧ - ٢٥٦.

(٢) المصدر نفسه: ٢٥٩.

(٣) المصدر نفسه: ٢٦١.

إذن فالتفسير الاسلامي للتاريخ، رغم إقراره، بل تأكيده للحتميات التاريخية الكبرى، إلاّ أنه يضع بيد الإنسان في الوقت نفسه القدرة على التغير «ليستعيد قدرته الأبدية على التجدد والتطور والابداع». على خلاف المذاهب الأخرى التي جعلت الأمم عاجزة عن الوقوف أمام الحتميات، عاجزة عن استئناف الدور التاريخي الذي أطاحت به حتمية تاريخية «لأنه محتوم عليها أن تواجه هذا المصير»[1].

طبيعة المداولة وغايتها: يرى الدكتور عماد الدين خليل أن «قانون المداولة» هذا ماض إلى غاية، وأن «علاقة الاستبدال الجدلية هذه ماضية إلى أهدافها، تداول الأيام بين الناس، بإرادة الله، وتضع قوماً وترفع آخرين».

وأن هذا الاستبدال التاريخي، أو الحضاري «لن يجيء وفق أساليب متعسفة ومباشرة، وبمقتضى حدود زمنية صارمة كالارقام.

«إنما هي سنن الله في التاريخ، وإرادته النافذة من خلال النواميس ذاتها التي تؤول ـ وفق مساراتها المنطقية المرسومة البعيدة المعقدة، غير المباشرة ـ إلى تحقيق هذا الهدف الخطير:

﴿فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ * وَلَنُسْكِنَنَّكُمُ الأَرْضَ مِن بَعْدِهِمْ ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ﴾[2].

﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ * وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الأَرْضِ﴾[3].

«ليؤكد هذا المعنى مرة أخرى نظرية الاستخلاف الأساسية، والوعد الدائم بالعودة، إلى مركز القيادة والشهادة لأولئك الذين يجاهدون على كل الجبهات لتنفيذ مقتضيات خلافتهم في الأرض، والالتزام بشروطها التي لا تستقيم بدونها لبني آدم حياة»[4].

---

(١) المصدر نفسه: ٢٦٢.

(٢) سورة إبراهيم ١٤ ـ ١٣/١٤.

(٣) سورة القصص ٦ ـ ٢٨/٥.

(٤) التفسير الإسلامي للتاريخ: ٣٢٥ ـ ٣٢٣.

مما يعود ليؤكد من ناحية أخرى قضية الارتباط بين المصيرين؛ الدنيوي، والأخروي:

فإما الإيمان بالله، على ضوء التعاليم التي حملها الأنبياء، ومن ثم السعادة..

وإما الكفر بالله، الذي يؤدي إلى التلقي عن الزعامات الطاغية والتوجه إليها، ومن ثم الشقاء في الدارين بمفهومه الاشمل والاعمق.

وفي كلا الحالين تجيء التجربة مصداقاً لما وعد الله به آدم وذريته: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ * وَالَّذِينَ كَفَرواْ وَكَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[1].

اختبار النظرية:

لاحظ الدكتور خليل ضرورة اختبار «صدق النظرية القرآنية»، كما رآها، وأن هذا الاختبار يتوقف على «استقراء تاريخ البشرية كله». وهو لا يعني بهذا الاستقراء أكثر من ملاحظة الصورة العامة لاحوال الأمم التي تم تقسيمها إلى أمم دينية تعتمد الرسالات السماوية، وأمم لا دينية تعتمد شرائعها الوضعية. وقد توقف من خلال الرصد التاريخي الاجمالي لهذه الحالة العامة عند قضيتين أساسيتين، جعل منهما الدليل التاريخي الصادق على صحة تفسيره:

أولاهما: أنه رأى أن مصير جميع الرسالات السماوية كان دائماً النجاح الحاسم، فيما كان مصير جميع القيادات الطاغية؛ الدمار الشامل.

والثانية: أن السعادة التامة، التي هي ميزان التوازن النفسي والاجتماعي الحقيقي، كانت على الدوام حليف الجماعات المؤمنة، حتى في مرحلة كفاحها قبال قوى الكفر التي تفوقها عدة وعدداً. ذلك أن السعادة: «إنما هي تجربة شاملة معقدة متشابكة، تمد

(١) المصدر نفسه: ٣١٣ - ٣١٠، والآية من سورة البقرة ٣٩ - ٢/٣٨.

فعلها إلى كل ساحات النشاط البشري، وتتوغل تعابيرها إلى سائر مكونات الإنسان؛ عقلاً، وجسداً، وروحاً، وعاطفة، وغرائز، ووجداناً، وإلى شتى مناشط الجماعة البشرية في علاقاتها الداخلية والخارجية، وفي طبيعة موقفها في العالم...».

«ومن ثم لا يمكن القول بأن الجنوح المادي الذي تميزت به قوى الكفر منذ فجر التاريخ، كضرورة من ضرورات التصاقها بالأرض، ورفضها أي إيمان بالغيب أو المثل العليا، إنما يمثل تعبيراً عن السعادة بمفهومها الشامل. على العكس، إن هذا الجنوح يمثل نقصاً كبيراً وانحرافاً خطيراً في تجربة هؤلاء، يملأ خلاياها وشرايينها بالتعاسة والشقاء»[1].

بناء على هذا وذلك فإن ما يقال من أن الامم الكافرة تتولى زمام القيادة والتحضر على السواء، لا يمثل رؤية تاريخية سليمة، ذلك أيضاً لأن «المقاييس التاريخية لا تأخذ بالآني والمرحلي وتصدر منه أحكامها ومقولاتها، إنما هي تجيء أساساً تكثيفاً وتقعيداً لحركة التاريخ البشري كله»[2]. فلا يمكن النظر إلى تاريخ البشرية كله وعوامل تحديد مصيرها من خلال التوقف «عند حدود تجربة تاريخية أو حضارية تمت في القرن العاشر أو الخامس عشر أو العشرين»[3]. وإنما باستقراء تاريخ البشرية كله، الذي قادنا إلى تلكما القضيتين الأساسيتين.

مناقشة النظرية، وخاتمة الفصل:

لملاحظة أن مناقشة هذه النظرية في بعض جوانبها، تمتد الى آراء أخرى تبنتها نظريات تضمنها هذا الفصل، رأينا دمج مناقشتها مع خاتمة الفصل، في نقاط:

١ - إذا كان المراد بالرسالات السماوية يشمل دعوات جميع الأنبياء المبعوثين إلى

(١) التفسير الإسلامي للتاريخ: ٣١٤.

(٢) المصدر نفسه: ٣١٣.

(٣) المصدر نفسه: ٣١٥.

أقوامهم، فإن التاريخ، كما يعرضه القرآن الكريم نفسه، لا يترك لنا فرصة للقول بان النجاح الحاسم كان مصيرها جميعاً. وإذا قصرنا الأمر على الرسالات الكبرى الثلاث بملاحظة اقترانها بالكتب السماوية الثلاثة؛ التوراة والانجيل والقرآن، نكون أولاً قد ضحينا بنجاح تاريخي حققه أنبياء آخرون، كداود وسليمان (عليهما السلام)، ونكون ثانياً قد أهملنا دعوات حضارية واضحة جاءت إلى أمم متحضرة تقوم حضاراتها على أسس مادية، ثم لم يكن النجاح حليف تلك الدعوات السماوية في إعادة بناء النفوس والمجتمعات ثم الحضارات على أسس جديدة سليمة، كما في دعوة صالح وهود (عليهما السلام). وفي إهمال واقعة مثل واقعة نوح (عليه السلام) نكون قد أهملنا واحداً من الأمثلة الفريدة على «الفعل الإلهي المباشر» وفقاً لهذا النظرية، الذي فصل بين شطري أمة واحدة على أساس الموقف من رسالة السماء، فأنجا المؤمنين، وأهلك الكافرين، في واحد من أكثر الأمثلة انطباقاً على التفسير الذي تقدمه هذه النظرية.

وإذا عدنا إلى الرسالات الكبرى الثلاث، فإن في النجاح الذي حققته الرسالتين الاوليين ما يمكن مناقشته من وجهة النظر الإسلامية، إذا ما أثبتنا حصول التحريف أو الانحراف المبكر عن مبادئهما وتشريعاتهما، ذلك بغض النظر عن المصير القريب الذي لقيه الرسولان؛ موسى وعيسى (عليهما السلام)، بالرغم من أن كلاً منهما قد وضع البذور والاسس الضرورية لنهضة حضارية جديدة.

٢ - إن النجاح الذي حققته بعض الأمم في بعض أدوارها التاريخية على أسس من الرسالات السماوية، لا يختلف في ظاهره العام عن النجاح الذي حققته دعوات أخرى لا صلة لها برسالات السماء، فأعادت صياغة البنية الاجتماعية، وأقامت حضارات عاشت أعمارها المتباينة طولاً وقصراً، سواء قامت على مبادئ دينية من وضع البشر، أو على مبادئ مادية بحتة، وهذا ما يقره الدكتور خليل وهو ينظر إلى كل واحدة من هذه الحضارات على أنها «تجربة تاريخية أو حضارية» تمت في مرحلة ما، فينتقل بالمقارنة

من الظاهر العام للحضارة، إلى التكوين النفسي لانسان الحضارة، بحثاً عن «السعادة» التي تمثل دليل التحقق الحضاري بمعناه الشامل.

٢ - يناقش الدكتور عماد الدين حضارات «قوى الكفر» على أساس «رفضها أي إيمان بالغيب أو المثل العليا». وهذا ابتعاد بالأمر إلى أقصى غاياته السلبية، يجعل العملية التاريخية محصورة بين نمطين من الأمم: نمط يتمسك برسالة السماء تمسكاً مطلقاً، وآخر يكفر ليس بها فقط، بل بالغيب كله، وبالمثل العليا كلها، كفراً مطلقاً. فيما قد لا نستطيع أن نجد لأي من هذين النمطين تحققاً تاريخياً، إلاّ إذا توقفنا عند الحالة الاجمالية لعصر صدر الإسلام، بالنسبة للنمط الأول، أما النمط الثاني فمن الصعب افتراض وجود أمة لعبت دوراً منتجاً في التاريخ والحضارة وهي تتجرد على هذا النحو من «أي إيمان بالغيب» أو من «المثل العليا». فإذا افترضنا حضارة قطعت صلتها بالغيب على نحو مطلق، فإن الأمر مع المثل العليا مختلف كثيراً، فلا يمكن افتراض حركة صاعدة في تاريخ أمة، ما لم يكن هناك هدف محدد تسعى إليه، ومن طبيعة الاهداف أنها تفرز المثل العليا الخاصة بها، والتي يكون السعي باتجاهها هو الشرط الموضوعي لبلوغ تلك الاهداف أو التحرك باتجاهها.

وفي هذا المعنى تأتي قناعة عبدالحميد صديقي في أن «النظر في تاريخ الأمم يثبت أن الاجتماع على الإيمان بعقيدة ما في الأمة هو الذي يقودها نحو النهوض وتحقيق الوجود»[(١)].

وهذا يعني أن أي أمة استطاعت تحقيق وجودها في التاريخ إنما كانت تستند إلى عقيدة ما، والعقيدة إنما يتحقق وجودها الفاعل بقدر ما ينبعث عنها من نسيج اخلاقي اجتماعي. لذا فإن «العامل الاصلي» في «انحطاط» أي أمة وزوالها، إنما هو «الفساد الأخلاقي»[(٢)] الذي يعني فقدان الخصال التي كانت أساساً للنهوض وتحقيق الوجود.

---

(١) عبدالحميد صديقي/تفسير التاريخ: ١٧٤، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، طهران، ١٣٦٦هـ ش [١٩٨٧م].

(٢) عبدالحميد صديقي/تفسير التاريخ: ١٩٢.

وهذا ما يعيدنا إلى استحضار نظرية مالك بن نبي التي قامت أساساً على هذا المبدأ.

٤ - إن الدمار الذي يصيب حضارات «القوى الكافرة» إنما يصيبها بعد إخلالها بالشروط التي حققت نهضتها وإنجازها التاريخي. وهذا المصير نفسه محدق بحضارة «المجتمعات المؤمنة» إذا ما أخلت بتلك الشروط. وهذا ما يقره الدكتور خليل أيضاً في قوله: «ولشدة واقعية القرآن وتأكيده على المسؤولية البشرية، فإنه يخاطب الجماعة الإسلامية ـ في عهد الرسول ـ نفسها كما يخاطب أي جماعة مؤمنة، بأنها ستلقى نفس المصير ـ الذي تلقاه الجماعة الكافرة ـ بمجرد تخليها عن أداء دورها الفعال في العالم، والذي قادها إلى مواقع القيادة المتقدمة والمسؤولية البشرية الشاملة: (وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْماً غَيْرَكُمْ ثُمَّ لاَ يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ)»[١].

وهو ما يتفق مع المعنى الذي استشفه عبدالحميد صديقي من هذه الآيات ونظائرها، فرأى: «أن الله تعالى لا يمنح الرقي والتقدم والسؤدد لامة معينة بذاتها، فكل أمة قد تسمو لمدة من الزمن، ثم تنهار وتتحطم وتزول»[٢]. وأن هذا كله تابع لخصال خاصة تنمو في الامة[٣].

وهذا يعني أن ثمة قوانين أو «سنن» تاريخية موضوعية هي التي تحكم مصائر المجتمعات والأمم والحضارات.

وهذا يصحح، من وجهة النظر القرآنية أيضاً، ما ذهب إليه ابن خلدون من كون الدين ليس ضرورياً لقيام الحضارة. أما إذا نظرنا إلى الدين من خلال مفهوم «الفكرة الدينية» في إطارها الأعم، الذي يتسع للديانات السماوية، والأرضية، ولبديلاتها الوضعية التي تصنع في نفوس الأفراد «إيماناً» بمبادئها ومثلها، حتى وهي ترفض رسالات السماء، أو بعضها، أو ترفض مفهوم الغيب كلياً، إذا نظرنا إلى الدين بهذا

(١) التفسير الاسلامي للتاريخ: ٣٢٣، والآية من سورة محمد ٤٧/٣٨.
(٢) عبدالحميد صديقي/تفسير التاريخ: ١٦٩.
(٣) عبدالحميد صديقي، المصدر نفسه: ١٥٧.

المنظار الذي اعتمده ابن نبي، فسنذهب معه إلى عدم إمكان تجريد حضارة ما عن العقيدة، أو الفكرة الدينية، إذ لا يمكن للحضارة، أن تقوم إلا بعد وجود «مركب الحضارة»، وليس ثمة مركب حضاري سوى «الفكرة الدينية».

وهذا يعود بنا مرة أخرى إلى القوانين الطبيعية، أو السننية، وليس شيء آخر.

٥ - يبقى أن تكون مزية الإيمان برسالة السماء هي ما توفره من سعادة تامة، بأبعادها الكاملة، هذه السعادة التي لا تحققها المبادئ المادية ودوافعها المحدودة، التي لا تتوغل إلى أعماق النفوس والضمائر.

فإذا تحققنا من أن هذه السعادة يمكن أن يوفرها الإيمان الحقيقي بأية ديانة، حتى الوضعية منها، كما هو معروف من أحوال المتوغلين في الديانات البشرية، كالبوذية والهندوسية وغيرها، إذا تحقق ذلك، فإن المزية التي ستنفرد رسالة السماء في توفيرها للإنسان هي أنها تهديه إلى الوجهة التي تحقق له فرصة أداء دوره كخليفة في الأرض على النحو الامثل الذي يحقق له سعادة الدارين، الدنيا والآخرة، وليس الظفر بإعمار الدنيا وحدها إذا ما استطاعت الأفكار والمعتقدات الأخرى تحقيقه.

٦ - لنخلص من كل هذا أيضاً إلى أن التفسير القرآني للتاريخ يعيدنا دائماً إلى السنن التاريخية، والشروط الموضوعية للسيرورة التاريخية، مع الابقاء على العامل الغيبي حاضراً، لكنه ليس الحضور الذي يسيّر الفرد والمجتمع، قهراً، في سياقات محددة سلفاً في بطون الغيب، وإنما الحظور الذي يعود ليرتبط بدور الإنسان والمجتمع كلياً.

فالسننية في ذاتها هي نفي للجبر والقهر. عندئذ فالذي يمكن قوله هو أن القضاء والقدر إنما هو هذه السنن الالهية ذاتها. فما نقول إنه حدث بقضاء الله وقدره، إنما حدث وفق هذه السنن، أي القوانين الطبيعية التي يحتمها الترابط العضوي بين الاسباب ونتائجها.

هذا المعنى نراه واضحاً، بل صريحاً، في أحاديث غير واحد من كبار الصحابة:

ـ فعن علي (عليه السلام)، وقد عدل عن حائط مائل الى حائط آخر، فقيل له: يا أمير المؤمنين، أتفر من قضاء الله؟!

فقال: «أفر من قضاء الله الى قدر الله عزّ وعزّ»[١]. وهذا لايعني الا اعتماد الاسباب الطبيعية، وأن ما يترتب على هذه الاسباب هو قدر الله تعالى.

ـ هذا المعنى يأتي مفصلاً في حديث عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، في قضية مشابهة. فلما امتنع عمر عن دخول الشام وقد انتشر بها وباء، قال له أبو عبيدة: أفراراً من قدر الله؟! فرد عليه عمر: «فرار من قدر الله الى قدر الله» ثم شرع يفصل ذلك: «أرأيت لو كانت لك إبل، فهبطت وادياً ذو عدوتين، إحداهما خصبة، والاخرى جدبة، أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله، وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله»؟[٢]

وهذا واضح في أن قدر الله ليس هو الحكم القاهر الذي لايملك أحد حياله قدرة، بل هو فقط ما يتحقق في الواقع بعد اجتماع شروطه. وهذا هو اختيار إقبال الصريح، ومدار فكر ابن خلدون، وابن نبي، ومحمد باقر الصدر. بل هو المراد من قول الدكتور خليل في موضع آخر: «إن المصير الذي يختم به الله على هذه الحركة أو تلك، وعلى هذه التجربة أو تلك، إنما يستمد خطوطه وألوانه وتكويناته من صميم المقومات التي صاغت الحركة والخيوط التي نسجت التجربة، وتبقى إرادة الله محيطة بالوجود والمصير»[٣].

وعلى أساس هذا التفسير تترتب النتيجة الجوهرية في الموضوع، وهي:

إن الكون لا تحكمه سوى القوانين الثابتة.

---

(١) الصدوق / التوحيد: ٢/٨ ٣٦٩.

(٢) صحيح البخاري: كتاب الطب ـ باب ما يذكر في الطاعون٢/٩ ٥٧٢، بيت الافكار الدولية، ١٤١٩هـ ١٩٩٨م ،صحيح مسلم ٢٢١٩ ـ ٢/٩٨، بيت الافكار الدولية، ١٤١٩هـ ١٩٩٨م.

(٣) الدكتور عماد الدين خليل/المنظور التاريخي في فكر سيد قطب: ٦٤.

هذه الحقيقة تنتظم حتى ما يعرف بالخوارق والمعجزات. فالخوارق والمعجزات هي الاخرى خاضعة لنظام السننية الشامل للكون والتاريخ. أي أن «الخوارق والمعجزات ليست نقضاً للقانون، ولا استثناءً منه، إنما هي معلولة لتغيير في الشروط. فمن الواضح أن أي سنة نافذة ضمن شروط خاصة، فإذا تغيرت هذه الشروط، فإن سنة أخرى تصبح نافذة، وهي أيضاً مقيدة بشروط خاصة. فالقانون إذن يتغير بحكم القانون، لا بمعنى أن قانوناً ينسخ ويحل محله قانون آخر، ولكن بمعنى أن شروط قانون ما قد تتغير وتظهر شروط جديدة تمهد الطريق لقانونها، فيكون القانون الجديد هو النافذ»[١].

٧ ـ من القضايا التي قلّ التركيز عليها، هي التساؤل عن حقيقة هذه السنن والقوانين: هل هي قضايا منتزعة من تجارب الشعوب والامم؟

أم هي قضايا مخلوقة بذاتها، خلقها الله كما خلق طبائع البشر، ليكون على الفعل البشري أن يستقيم مع قانون مخلوق، منفصل عنه، حاكم عليه من فوق؟

فعلى المعنى الثاني سوف لاتكون هذه السنن تاريخية أصلاً، بل ستكون سلطاناً علوياً على الانسان وعلى التاريخ. وسيكون التاريخ بإزاء جبرية مطلقة تتلبس بلباس القانون.

أما بحسب المعنى الاول، فنحن إزاء إرادة إنسانية حرة، وتاريخ قوامه حركة حرة مبدعة، متجددة، يتحقق فيها للوعي الانساني بالتجارب معناه، ويأخذ فيها أبعاده.

فإذا كان هذا المعنى هو الذي يختاره أغلب الفلاسفة المتقدمين، فلقد قارب سيد قطب التصريح به، عندما وصف طريقة القرآن في تناول قضايا التاريخ، بأنه «يعرض الحقائق الكلية من خلال النماذج الفردية، كما أنه يعرض السنة الثابتة من خلال الحدث العارض»[٢].

---

(١) مرتضى مطهري/العدل الإلهي: ١٤٥ -١٤٤. ترجمة محمد عبدالمنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط ٢، ١٤١٤ هـ.

(٢) سيد قطب / مقومات التصور الاسلامي: ٣٦١وقد تقدم في محله.

فهذه السنن إذن هي قضايا منتزعة من تجارب التاريخ، فهي سنن وقوانين تاريخية، وليست وجودات خارجية مستقلة، أي ليست هي أشياء مخلوقة لتكون لها وجودات مستقلة، فالموجود في الخارج إنما هو نظام العلة والمعلول ودرجات الوجود، ومن هذا النظام ينتزع الذهن قوانين كلية.

فالقوانين اذن قضايا عقلية منتزعة من حقيقة الأشياء الخارجية، لذا يرى ابن رشد أن العقل «ليس هو أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل»[1]. فمن طبيعة الموجودات التي لا شك فيها أنها «تفعل بعضها بعضاً، ومن بعض» أي أنها «ليست مكتفية بأنفسها في هذا الفعل، بل بفاعل من خارج، فِعلُهُ شرط في فعلها، بل في وجودها فضلاً عن فعلها»[2].

وهذا ـ عند ابن رشد ـ لا يعني سوى أن الله تعالى (الفاعل) سيبقي على الطبيعة الخاصة لكل موجود، التي هو أعطاها، حتى تعلق الموجود بها. أي أن النظام الكوني، سيبقى نظاماً ثابتاً ترابطياً، تترابط فيه الأسباب بانتظام، حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب. لذا فلا يمكن تشبيه فعل الله في الكون بفعل «الملك الجائر، الذي لا يعتاص عليه شيء في مملكته، ولا يعرف منه قانون يرجع إليه ولا عادة، فإن أفعال هذا الملك يلزم أن تكون مجهولة بالطبع، وإذا وجد عنه فعل، كان استمرار وجوده في كل آن مجهولاً بالطبع»[3]. فينتفي النظام بين الموجودات، وينتفي بذلك العلم اليقين[4].

إذن فإن قدرة الله وفاعليته ستكون سارية دائماً ضمن قوانين، هي نفسها هذه «السنن» التي نبه إليها وعرّف ببعضها. سواء على صعيد عالم الحس، الكون والإنسان

---

(١) ابن رشد /تهافت التهافت: ٧٨٥، دار المعارف بمصر، تحقيق سليمان دنيا، ط ١، ١٩٦٤ د. جيرار جهامي/مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة (بين الغزالي وابن رشد): ٢٥، دار المشرق، بيروت، ط٣، ٢٠٠٢.

(٢) ابن رشد/المصدر نفسه: ٧٨٧.

(٣) ابن رشد/المصدر نفسه: ٧٩٦.

(٤) د. جيرار جهامي/مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة: ٢٩.

والتاريخ، أو عالم ما وراء الحس، لتنتظم السببية الحسية بالسببية الماورائية، الإلهية، في رباط تحكمه السننية، ومن خلاله فقط يمكن أن تكون للإنسان قدرة على الاختيار، وإرادة فاعلة، باعتبار أن الإرادة والاختيار من مقومات الوجود الإنساني التي منحها الله إياه كما منحه وجوده نفسه. فسنة الله في حق الإنسان أنه مخلوق ذو إرادة وقدرة واختيار، فكما اقتضت المشيئة الإلهية خلق الإنسان، فإنها اقتضت كذلك ان يكون الإنسان مريداً حراً مختاراً، ما يجعل التاريخ موضوعاً مفهوماً، كونه تجربة إنسانية متراكمة، تبرر مفهوم «العبرة» الذي دعا إليه القرآن بعناية، وتجعله مفهوماً واقعياً.

٨ - وأخيراً: إنه لجدير بالملاحظة ان هذا المنهج - التفسير القرآني للتاريخ - كان ينبغي أن يكون أول مناهج التعاطي مع الفكر التاريخي ظهوراً في الإسلام، كونه مستمداً بشكل مباشر من نصوص قرآنية واضحة المعاني والمضامين، محاطة بقدر من التركيز والتكرار كاف لوحده لإلفات الأذهان إليه. ويساعد على ذلك أيضاً ما جاء حولها من تعليقات وجيزة لبعض قدماء المفسرين، مما يحث على إيلائها قدراً أكبر من الاهتمام. إلاّ أن هذا الاهتمام بقي مقتصراً على الحصيلة النهائية لهذه النصوص، المستوفاة في «العبرة» التي كانت إفادة مباشرة من بلاغات القرآن عن تجارب الماضين، دون ظهور جهود عقلية خاصة في دراسة تلك التجارب والخروج منها بأفكار محددة حول التاريخ. والأمر يعود أيضاً كما تقدم مسبقاً، إلى التأخر النسبي لظهور الفكر الفلسفي، ثم بعد ظهوره، التأخر الثاني في اشراكه في قضايا التاريخ. فبقي للمؤرخ عالمه الخاص المعني بتوثيق الأخبار التاريخية، وللمفسر عالمه الخاص المعني بكشف معاني الألفاظ.

هذا المنهج الذي لم يظهر ظهوره الطبيعي في مرحلة متقدمة من تاريخ هذه الأمة، ظهر أخيراً في حدوده الأولى بواسطة مدرسة الأفغاني - عبده، التي أعادت إلى النص القرآني بعده الاجتماعي، من منطلق التغير والاصلاح في الواقع الاجتماعي والسياسي للامة الإسلامية، ثم تطور لاحقاً بإضافة مؤثر آخر، هو الجو الفكري العام الذي صنعته

النظريات الحديثة في فلسفة التاريخ، والتي أصبح لها من الشهرة والرواج ما جعل منها محفزاً جديداً للفكر الإسلامي، للبحث عن بدائل نظرية في رصيده الفكري والمعرفي. وأمام هذا التحدي ظهرت استجابة عدد من المفكرين الإسلاميين في العودة إلى القرآن الكريم وإعادة دراسة نصوصه دراسة موضوعية، تؤلف سياقات نظرية تملأ الفراغ، وتلبي حاجة المسلم النفسية، ليجد فيها، بعد المعين الروحي؛ المستند الفكري والفلسفي، لا في حدود هذه المسألة وحسب، بل في سائر الميادين التي قدمت فيها النهضة الغربية والماركسية اطروحاتها المعاصرة التي أنزلتها بقوة إلى معترك الحياة.

الخاتمة

عندما تكون مهمة المؤرخ هي تجميع الحوادث والوقائع ذات الصلة بالانسان والحياة، الواقعة في إطار الادراك البشري، فإن مهمة فيلسوف التاريخ هي تقديم تفسير عقلي لهذه الوقائع، من أجل الخروج بتصور عام للتاريخ الكلي، والكشف عن القواعد العامة التي يسير بمقتضاها. وبهذا أصبح التاريخ علماً من العلوم، يقوم بدراسة الأحداث، تحليلاً ومقارنةً، للكشف عن الروابط القائمة بينها، وعن إمكان التعميم فيها.

فلسفة التاريخ تقوم إذن على دعامتين اساسيتين، هما: المادة التاريخية، والرؤية الفلسفية. وبهذا ستختلف وجهات النظر في فهم التاريخ، باختلاف طبيعة المادة التاريخية المعتمدة وغزارتها، وباختلاف الرؤية الفلسفية التي يتبناها الفيلسوف.

وهذا ما حصل بالفعل في اوربا مع بداية عصر النهضة، منتصف القرن الخامس عشر من الميلاد، إذ ظهر الاهتمام بتاريخ امم اوربا، ثم تاريخ امم وشعوب أخرى، في الوقت الذي ظهرت فيه الفلسفة الطبيعية التي استعارت المنهج التجربي العلمي، من العلوم الطبيعية التي ظهرت هناك في الفترة ذاتها، مع استمرار ملموس للفلسفة الدينية. فظهرت، تزامناً مع كل هذا، المحاولات الاولى لعقلنة التاريخ، والنظر في طبيعة سيرورته، والكشف عن قوانين عامة تسفر عنها حركته وظواهره.

واستمر الأمر في تطور، بدءاً بأفكار جزئية، مروراً بأفكار أكثر عمقاً، دعت إلى تعدد وجهات النظر، إلى حد التناقض، كالذي بين «نظرية العناية الالهية» وبين «نظرية

التقدم الطبيعي»، أو «النظرية البيئية» التي تعطي البيئة الطبيعية الدور الاساس في تحديد وجهة التاريخ، وتقرير مصائر الامم. اضافة إلى رؤى أخرى نظرت إلى جوانب مغايرة، فرسمت بعضها صورة للتاريخ تتلون أجزاءها بحسب ألوان البشر، أي على أساس عرقي ـ عنصري. ووصفته أخرى بأنه شيء يصنعه، ويقوده، ويحدد وجهته، الابطال الافذاذ في كل أمة، وفي كل جيل.

وفي هذه الحقبة أيضاً تم اكتشاف «نظرية التعاقب الدوري» بشكل عام. هذا كله قبل أن تظهر فلسفة شمولية للتاريخ، على يد هيجل، في الثلث الأول من القرن التاسع عشر، لتدخل فلسفة التاريخ مرحلة جديدة، تكتمل فيها حدودها وأبعادها، مع ثبات عنصر الاختلاف في وجهتها بحسب اختلاف المنطلقات الاساسية والرؤى الفلسفية. فجاءت «المادية التاريخية» أواخر القرن نفسه، على يد ماركس وإنجلز، ثم «التعاقب الدوري» على يد اشبنجلر، مطلع القرن العشرين، وأخيراً، نظرية «التحدي والاستجابة» لتوينبي، بعد منتصف القرن نفسه، لتمثل ذروة ما أنتجه العقل الفلسفي التاريخي في اوربا، لتشهد بعدها هيمنة الطابع السياسي والدوافع السياسية على فلسفة التاريخ أواخر القرن ذاته، بواسطة فوكوياما، وهنتنغتون. لتعود فتلتقي مع اولى المحاولات الفلسفية ظهوراً في اوربا الحديثة، على يد مكيافللي، الرجل السياسي، ذو الدوافع السياسية. وكأنها حين بلغت ذروتها عادت، في مسار دوري، تستأنف مسيرتها الاولى، بما يلائم العصر الجديد، هذا إذا كنا بانتظار جهود غربية جديدة، تنتشل فلسفة التاريخ، ولو تدريجياً، من هيمنة لغة السياسة وأغراضها، إلى لغة التاريخ وأغراضه.

ولم يكن مسار فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي مختلفاً كثيراً عن مسارها العام في الفكر الغربي، حتى مع ظهور بوادرها الاولى ومقدماتها قبل عهد التدوين عموماً، وتدوين التاريخ خصوصاً، ناهيك عن ظهور التواريخ التي عنيت باخبار الامم الاخرى، وعن نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام وتطوره.

ذلك أن تلك الافكار الاولى كانت تستند بالفعل على حصيلة تاريخية مهمة من

أخبار العديد من الامم، وعلى أساس فلسفي كفيل بانضاجها، ولم تكن نتاج فكر تجريدي في صورة تأمل ديني. تلك الحصيلة التاريخية، وذلك الاساس الفلسفي، وفرهما القرآن الكريم بين أيديهم على مدى عقدين ونيف من الزمن، تنزل فيهما القرآن، وهو يستوعب قضايا تاريخية هامة ومنوعة، قطعت عزلة الإنسان العربي مع التاريخ، ليجد نفسه أمام مساحات مهمة من العرض التاريخي المنظم، والهادف، مع ما يتضمنه من كثافة الحث على دراسة التاريخ والتأمل فيه، إضافة إلى تأكيد أهمية معرفة أسرار الماضي في بناء الحاضر والمستقبل.

لقد توزع اهتمام القرآن الواسع بالتاريخ على بعديه الرئيسين: التاريخ بمعناه العام، أي حوادث الإنسان خلال الزمان، والتاريخ بمعنى التاريخ البشري الكلي ومغزاه، وما تحكم حركته من قوانين. فكشف لأول مرة، ولكن بوضوح كبير، أمام العقل العربي، الصلة بين أبعاد الحياة البشرية الثلاثة؛ الماضي، والحاضر، والمستقبل. هذا الأمر الذي أمكن اختصاره بمفردة «العبرة».

والعبرة في بعدها التاريخي - الاجتماعي، تمثل الدعامة الاولى في الوعي التاريخي. فهي الفكرة الدالة على إدراك أن للتاريخ مغزى، وإدراك الصلة بين الماضي والحاضر والمستقبل، وإمكان الافادة من التجربة البشرية المتراكمة.

وبهذا المعنى تمثل «العبرة» الدعامة الاساسية في تصور التاريخ الكلي، فهي قائمة أساساً على مفهوم أن التاريخ حركة متواصلة، مترابطة الأجزاء.

وهي، بعد ذلك، تمثل اللبنة الاساسية في اعتبار التاريخ علماً من العلوم، يقوم على الاستقراء والمقارنة، ويستنبط القوانين، ويعتمد التعميم.

وعلى غرار كل بداية، إذ تكون جزئية في طورها الأوّل، استقر مفهوم «العبرة» في جيل الصحابة وأجيال لاحقة، على الافادة من تجارب الامم التي استعرضها القرآن بالدرجة الاولى، من أجل حماية الدولة الإسلامية من أسباب الضعف، وتوفير ما ينبغي

من أسباب القوة. الامر الذي تجلّى فيه التركيز على «العدل» باعتباره الركن الاساس في استقامة الدولة وتقدمها، وفي تحصينها من آفات التدهور والانحلال.

ومع تطور التدوين التاريخي، وتعمق الاهتمام بتواريخ أكبر عدد من الامم المعروفة، لاسيما عن طريق رحلات المؤرخين والوقوف مباشرة على مصادر تلك الامم ومراقبة أحوالها، ابتدأت أفكار تاريخية جادة بالظهور، فحقق اليعقوبي (نحو ٢٩٢ هـ ، ٩٠٥ م) سبقاً هاماً، حين خصص الجزء الأول من تاريخه لاخبار الامم الاخرى، وحين شحنه بالتعريف الوافي بثقافات تلك الامم وتواريخ العلوم لديها. ذلك عندما رأى أن عامة أخبارهم اسطورية وليست تاريخية. أضاف إلى ذلك ملاحظته العامة في تشكّل أحوال الشعوب واهتماماتها بحسب طبيعة النظم السياسية وتوجهاتها، تحت عنوان «مشاكلة الناس لزمانهم». وأخيراً اكتشافه أثر البيئة في طبائع الشعوب وأخلاقها وقدراتها النفسية والعقلية. ليشهد هذا العنصر الأخير تطوراً وتكاملا عند المسعودي (٣٤٦ هـ ، ٩٥٧ م) الذي انتقل على يده منهج البحث التاريخي نقلة نوعية، ليصبح التاريخ موضوعاً للاستقراء والمقارنة، ويدخل في دائرة النظر العقلي، بعد أن أصبح ـ التاريخ ـ موضوعاً شاملا لشتى المواضيع ذات العلاقة بالانسان.

وإذا كان اخوان الصفا (القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي) بعد المسعودي بنحو ثلاثة أو أربعة عقود، قد نقلوا النظر العقلي في التاريخ من الاطار التاريخي الواقعي، إلى اطار النجوم وتأثيراتها، حيث تخضع حركة التاريخ للتغيير الدائب في أدوار النجوم ومواقعها، فإنّ لهم الفضل في المعرفة الدقيقة بالنظام الدوري للحضارات، وفي التأسيس لامكان التنبؤ في التاريخ.

وبعد فاصل زمني مماثل، يعود التاريخ على يد مسكويه (٤٢١ هـ ، ١٠٣٠ م) في متناول الحس، ميداناً للاستقراء والتجربة. ويصبح موضوع البيئة الطبيعية والاجتماعية موضوعاً دقيقاً معمقاً، تستقر فيه طبيعته العلمية. مع ظهور نقلة أخرى إلى أعماق الفكر الفلسفي في التاريخ من خلال البحث في أسباب الاجتماع الانساني، ونشأة المجتمع البدائي، ثم

تطوره التدريجي الذي ينتهي بظهور الدول والممالك، وأخيراً البحث في أسباب قوة هذه الممالك وتوسعها، وأسباب ضعفها وانهيارها وزوالها.

هذا الموضوع الذي يزداد رسوخاً عند الماوردي (٤٥٠ هـ ، ١٠٥٨ م) الذي يضيف إلى عناصر نشأة الاجتماع الانساني، عنصراً آخر أصيلا في الإنسان، وهو «الامل الفسيح» الذي يمثل السر الكامن وراء تطور المجتمعات وتراكم النتاج المعرفي والحضاري، في ادراك واضح لفكرة «التقدم في التاريخ» ومسار التاريخ الصاعد بشكل عام، والذي يتمظهر صعوده في أفول نجم أمة فقدت مقومات استمرارها، وظهور نجم أمة أخرى نهضت، لتستثمر ما خلفته الامم السابقة، وتظيف عليه الجديد من نتاجاتها. في تصور واضح أيضاً لنظام التبادل الدوري للحضارة في التاريخ.

في هذا التصور لمسار الدولة، كان البعد الانساني هو الاصل، فالانسان ومصلحته في صلاح الدنيا هي الغاية من قيام الدولة، وليست الدولة بذاتها هي الغاية. لذا وجب على السلطان التزام السياسة الشرعية ومراعاة العدل. فأصبح العدل في الدولة هو الاساس، وهو مقصود الشرع أيضاً. بقي هذا المبدأ يتجذر منذ جيل الصحابة، وعبر الاجيال، دون انقطاع، ما يؤكد أصالته في الفلسفة الإسلامية، خلافاً لما وجدناه يتكرر عبر أجيال فلاسفة اوربا الحديثة، بدءاً بمكيافللي الذي برر للامير كل فعل، مروراً بجان بودان الذي جعل إدارة الملك هي القانون الاسمى، ثم هيجل الذي جعل الدولة هي التجسيد للروح المطلق.

كل هذه الانجازات تعد أعمالا مبكرة بالنسبة إلى «فلسفة التاريخ» سابقة على غيرها بلا شك. كما أنها شكلت تراكماً معرفياً غنياً ستظهر آثاره قريباً على يد ابن خلدون (٨٠٨ هـ ، ١٤٠٤ م) الذي أشاد بناء فلسفة التاريخ على قواعدها العلمية الدقيقية؛ عندما ميز التاريخ الكلي، وجعل التاريخ علماً من العلوم، يعتمد مناهج العلوم الطبيعية، ويخرج بقوانين يمكن تعميمها على الظواهر التاريخية، ليصبح التاريخ موضوعاً للفكر الفلسفي. ثم استطاع على هذا الاساس أن يبني نظرية متكاملة وشاملة في فلسفة التاريخ، حقق

فيها سبقاً كبيراً في تاريخ الفكر البشري، فليس أحد بأولى منه بلقب «الاب لفلسفة التاريخ». وموضوع التاريخ عند ابن خلدون هو العمران البشري، وهو بقسميه الرئيسين؛ العمران البدوي، والعمران الحضري، يخضع لقوانين طبيعية. فالعمران البدوي تحركه قوة العصبية، وهي سمة ثابتة فيه، فهي طامحة إلى التوسع، والملك هو غايتها. فإذا تحققت المملكة، نشأ العمران الحضري الذي يخضع أيضاً لقوانين طبيعية لايمكن إيقافها، وأول مظاهرها: الترف، الذي يتمظهر بالتوسع في طلب الحاجيات و الكمالات، وازدهار العلوم والصناعات. فهو في أول الدولة قوة لها، غير أنه سيكون مع الزمن سبباً لضعف الدولة وتفككها المؤذن بانهيارها وزوالها. فهو كاسر للعصبية، مفسد لخلال الخير، مبدد للثروة. ولهذه القضايا تأثيرها المباشر الذي يأخذ بالدولة إلى مرحلة تكون فيها أضعف من سابقتها. وهكذا حتى يحل بالدولة الهرم، لتنتظر مصيرها المحتوم، إما بثورة من الداخل تقودها كتلة ذات عصبية ناهضة، أو بضربة خارجية على يد دولة جديدة في طور توسعها. لتعود دورة الحضارة تستأنف مسيرتها، بواسطة أمة أخرى؛ نشأة، فنمو إلى ذروة القوة، ثم توقف، ثم انحدار صوب الهرم والشيخوخة، كما هو مسار حياة الكائن الحي، وفق قوانين طبيعية. فهي حتمية تاريخية لا يمكن تلافيها، وأن محاولات التلافي والاصلاح بتعويض بعض ما ينهدم من عوامل قوة الدولة إنّما هي محاولات لا تحقق في أحسن الأحوال إلاّ نجاحات محدودة، قد تعطي الدولة دفعة قليلة، لكنها سرعان ما تعود إلى طريقها نحو الهرم، المفضي إلى الزوال. هذه هي طبيعة حركة التاريخ، وهذا هو شأن الأمم والحضارات، تحكمها قوانين طبيعية، أياً كانت طبيعة القوانين الاجتماعية أو الايديولوجيا التي ترجع إليها الامم في دساتيرها. فالتاريخ من صنع هذه القوانين، وليس من صنع الخوارق، ولا الصدفة والحظ الأعمى. إنه لا يحدث شيء في عالم الكائنات إلاّ عن أسباب موضوعية كفيلة بحدوثه. ليجد ابن خلدون في ذلك تأييداً علمياً للتصور القرآني لعالم الكائنات الذي يجري، بحسب القرآن، وفق سنن ثابتة، لاتتغير ولا تتبدل.

في كل هذا حقق ابن خلدون نجاحاً باهراً في إنقاذ العقل من ميدان البحث

التجـريدي، وإثبات جدارته في ميدان العلوم البرهانية والقوانين الطبيعية، الامر الذي لم يحققـه أحـد قبله مـن فلاسفة الشرق أو الغرب. وأثبت في الوقت نفسه جدارة المفكر الإسلامي في اعتماد مناهج العلوم الطبيعية في دراسة المجتمع والتمسك بالعقل والمنطق في سائر الخطوات والبراهين.

بعـد ابـن خلـدون تـوقفت فلسـفة التاريخ، شأنها شأن غيرها من ميادين الفكر، بفعل التـدهور الكبيـر الـذي حـل بالحضـارة الإسلامية عموماً. فتوقف الفقه عند نتاج الحقب المتقدمة، وتوقـف الابـداع العلمـي، وانحـط النـتاج الادبي، على مدى قرون الانحطاط الحضـاري العـام، حتـى ابـتدأت الحـياة تدب من جديد، فأنجبت رائد حركة الاصلاح والنهضـة فـي العـالم الإسـلامي الحديث، السيد جمال الدين الافغاني (١٣١٥ هـ ، ١٨٩٧ م) وصـاحبه الشـيخ محمـد عـبده (١٣٢٣ هـ ، ١٩٠٥ م)، فنشأت على يديهما مدرسة جديدة، همهـا الـبحث عـن سبل الاصلاح في أحوال هذه الامة والنهوض بها من جديد، فأدركا مبكـراً أن واقـع الامـة المـتردي إنّمـا هـو حصـيلة لعوامل عديدة تضافرت في صياغته، ينتمـي أهمهـا وأكثـرها خطـورة إلـى الماضـي القريـب، ثـم الآخر المتصل به. وأدركا أن الـبحث فـي سـبل الاصـلاح والنهضـة يسـتدعي الـبحث فـي عـوامل النهضة الاولى، ثم عـوامل الـتراجع والانحطـاط، لـيجدا مـن ذلـك كلـه أن المعرفة بالتاريخ وصيرورته هي المـدخل الوحـيد لهـذه المهمـة الكبيـرة، وأن فلسـفة التاريخ هي الميدان الفكري الذي يهيء لذلك كله.

ثـم اكتشـفا هـذا المعنـي في القرآن الكريم وهو يحث على التأمل في أحوال الامم وعواقبها، ثم وهو يؤكد على «سنة الله» في التاريخ، التي تكشف عن أن لحركة التاريخ سـنناً ناظمـة، يمكـن للمجتمعات الانسانية أن تهتدي إليها، في نظم حياتها وبناء كياناتها وحضـاراتها، علـى أسـس مـن حـرية الارادة والاختـيار ومسـؤولية الإنسـان الكاملة عن أفعاله.

ومن ثم تكلل هذا الوعي بالدعوة إلى علم جديد، يتولى البحث في هذه المواضيع،

استناداً إلى القرآن الكريم، ليكون هذا العلم الجديد واحداً من العلوم الإسلامية الاصيلة. ولقد حظيت هذه الدعوة بنجاحٍ باهرٍ، حتى هيمنت على المساحة الاوسع من النتاج الإسلامي في الفكر التاريخي خلال القرن الخامس عشر الهجري، العشرين الميلادي.

ولم تكن فلسفة مالك بن نبي إلاّ واحدة من آثار هذه المدرسة، غير أنها فلسفة نهجت النهج الموضوعي، وليس النهج التفسيري الذي غلب على الجهود الاخرى التي مثلت امتداد هذه المدرسة.

وقبل ابن نبي عاش فيلسوف مهم، أعطى عصارات أفكاره في فلسفة التاريخ، حتى شكلت جوهر بحثه المعمق في «تجديد التفكير الديني في الإسلام». ذلك هو محمد إقبال اللاهوري (١٣٥٧ هـ ، ١٩٣٨ م). الذي أثبت جدارة المفكر الإسلامي في اعتماد المنهج التجربي في دراسة حركة الكون والمجتمع والتاريخ، فكون اطاراً لفلسفة في التاريخ، تعد واحدة من روائع الفكر البشري، بما تمتعت به من عمق وإبداع، مع مرجعية إسلامية خالصة.

وضع إقبال للغائية في التاريخ المعنى المنسجم مع ما أثبته من معنى للمشيئة والارادة الالهيين، وللقضاء والقدر، في نسيج فلسفي متماسك، تتجلى فيه سببية التاريخ وحرية الإنسان الكاملة.

فالغائية حقيقة في التاريخ، لكن ليس بمعنى أن التاريخ يتحرك وفق خطة مرسومة، صوب غاية محددة في الازل، تجعل من الترتيب الزمني للحوادث مجرد محاكاة للقوالب الازلية، وتجعل الكون مسرحاً عليه دمى تحركها يد من خلف ستار. فالغائية التي هي حقيقة في التاريخ إنّما تعني أن هناك مطالب وغايات جديدة، وموازين مثالية لتقدير القيم، تتكون بالتدريج كلما نمت الحياة وامتد بساطها. فهي غايات تجيء من غير أن يكون قد سبق التفكير بها. فالغايات جزء من الحركة المتجددة. عندئذ نفهم المستقبل باعتباره إمكاناً محتملا، وليس بوصفه حقيقة واقعة. وهذا هو معنى الديمومة

والخلق المتجدد والابداع. ونفهم الزمان على أنه «كلٌ مركب» يتحرك الماضي فيه مع الحاضر ويؤثر فيه، والمستقبل يتصل بهذا الكل المركب بوصفه ماثلا في طبيعته في صورة إمكان قابل للتحقق. ليرى من هذا أن الزمان بهذا الوصف هو الذي يسميه القرآن «التقدير». فتقدير شيء إذن ليس حكماً قاهراً يؤثر في الأشياء من خارج، ولكنه: القوة الكامنة التي تحقق وجود الشيء، وممكناته التي تقبل التحقق والتي تكمن في أعماق طبيعته، وتُحقق وجودها في الخارج بالتالي، دون أي إحساس بإكراه من وسيط خارجي.

فالقرآن الكريم ـ كما رأى إقبال ـ يصوّر الطبيعة بوصفها عالماً يتألف من قوى يتعلق بعضها ببعض، وعلى هذا فالقرآن يعتبر قدرة الله المطلقة وثيقة الاتصال بحكمته، وأنها تتجلى، لا في ما هو متعسف، وإنّما في المتواتر، المطّرد، والمنظّم. لذا فإنّ الحرية الانسانية، وقدرة الإنسان على الخلق والابداع والابتكار، هي جزء المشيئة الالهية، وتحقيق لها، وليست خروجاً عليها، يقف في عرضها ويحد من حريتها. وبهذا يكون التاريخ حركة حرة مبدعة، قائمة على حرية الاختيار الانساني، وما للحياة من تلقائية. وإننا عندما ننظر إلى الطبيعة بما فيها من تلقائية، وإلى الإنسان بما يتمتع به من حرية واختيار وقدرة على الابداع والابتكار، إنّما ننظر إلى المشيئة الالهية التي اقتضت ذلك. وتلك هي سنة الله التي تتجلى فيها حكمته. وبهذا تتخذ المشيئة الالهية المعنى المعاكس لذلك الذي درج عليه علم الكلام التجريدي، والذي يفرغ كلمة «الخلق» محتواها ويسلبها معناها، إذ ليس لهذه الكلمة معنى في نفوسنا إلاّ لأننا نقدر نحن على الابتكار والابداع.

هذه الرؤى العلمية ستترك أثرها في فكر مالك بن نبي (١٣٩٣ هـ ، ١٩٧٣ م) الذي انطلق أساساً من فكرة السننية في التاريخ، التي قدمتها مدرسة الافغاني ـ عبده، وهو يبحث مثلها، عن سبيل النهوض بالامة المسلمة، ليجد نفسه أمام التاريخ الكلي، وما تقدمه الرؤية العلمية فيه من معين لكل نظرية في التغيير، فانشأ فلسفة في التاريخ هي الاهم على الاطلاق في نتاج الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر.

يميز ابن نبي بين النظر إلى التاريخ باعتباره مجرد حوادث تتعاقب دون ربط جدلي بينها، هذه النظرة التي تنتج تصوراً للتاريخ وكأنه حكم القضاء المبرم والقدر النازل من خارج التاريخ، حيث لا يد للانسان فيه.

وبين النظر إلى التاريخ باعتباره سيراً مطرداً تترتب فيه الحوادث ترتباً منطقياً، ما يدعوا إلى النظر في أسباب واقعية تاريخية، تكمن وراء الحوادث، تكون المعرفة بها منبهات لارادة الإنسان وسبيلا لسيطرته على مجريات الحوادث، بدلا من أن يكون مستسلماً لتقلباتها. فليس التاريخ إذن قدراً محتوماً تخطه المشيئة من وراء الغيب، ولا هو قدراً أعمى تخطه الحتمية التاريخية بمفردها. بل التاريخ من صنع الإنسان نفسه، لأنّ الاسباب التاريخية كلها تصدر عن سلوك الإنسان وتنبع من مواقفه حيال الاشياء. فالتاريخ في النهاية ليس سوى تجسيد لارادة الإنسان وسلوكه، إنه قائمة إحصائية لنبضات القلب وحركات اليد ومواهب العقل.

عندما يعجز المؤرخ عن اكتشاف الأسباب البعيدة لبعض حوادث التاريخ فإنّه يلجأ إلى «المشيئة» أو إلى «الصدفة» كفاعل ميتافيزقي في التاريخ، إلاّ أن ابن نبي يجد الطريق الاخرى للبحث حين العجز عن معرفة الأسباب. ذلك هو طريق البحث في نتائج تلك الحوادث، التي تجلو غاية التاريخ وهو يسير بركب التقدم نحو شكل من أشكال الحياة الراقية، وهي ما نطلق عليه إسم الحضارة. فالتاريخ له مغزى، تحققه خطة عامة تنتظم المجموع من أجل استمرار سير الحضارة. وهذا يعني أن للتاريخ سنناً ثابتة، هي التي يعبر عنها القرآن بـ(سُنَّةَ الله). لكنها سنن يستطيع الإنسان اكتشافها وتوظيفها.

يميز ابن نبي بدءاً بين المجتمع البدائي الساكن الذي هو مجرد تجمع أفراد يتشكل بدافع الحاجة والغريزة. وبين المجتمع التاريخي، الذي يغير دائماً خصائصه الاجتماعية بانتاج وسائل التغيير، مع علمه بالهدف الذي يسعى إليه من وراء هذا التغيير. فلا تكتسب الجماعة الانسانية صفة المجتمع إلاّ عندما تشرع في الحركة. واللحظة التي يبدأ فيها مجتمع ما حركته التغييرية هذه هي التي تمثل عند ابن نبي لحظة «ميلاد مجتمع». هذا

العنصر الذي يميز المجتمع التاريخي والمتحرك، هو ما يتجسد في «شبكة العلاقات الاجتماعية» التي تربط أفراد المجتمع وتوجه ألوان نشاطهم في اتجاه رسالة المجتمع الخاصة به. وهذا هو المجتمع المتحضر. فالحضارة ليست أي شكل من أشكال التنظيم، بل هي - في رؤية ابن نبي - شكل نوعي خاص بالمجتمعات النامية، يظهر في استعداد هذه المجتمعات لأداء وظيفة معينة ليست المجتمعات المتخلفة في حالة تكيف معها، لا من حيث الأفكار، ولا من حيث الوسائل. فالحضارة هي التي تنتج القدرة والارادة، الافكار والابداعات، لدى أفراد المجتمع، وليس العكس. هي التي تنتج المبدعين، وليسوا هم الذين ينتجونها.

فالحضارة هي البيئة التي تصبح فيها العبقرية البشرية منتجة. أما هذه البيئة نفسها - الحضارة - فهي عادة من نتاج «فكرة جوهرية» تخلق في مجتمع ما قبل التحضر الدفعة التي تدخل به التاريخ.

هذه الفكرة الجوهرية ستمثل المحيط الذي يعكس حضارة معينة، والذي يتحرك في نطاقه الإنسان المحتضر. أي أنها ستكون ممثلة في الثقافة التي تطبع حياة مجتمع.

من هنا يكون التاريخ هو مجموع «الحركة» التي خلقتها «ثقافة» معينة في المجتمع، لتعكس «حضارة» ذات معالم خاصة. لذا نظر ابن نبي إلى التاريخ باعتباره سلسلة من وحدات تاريخية متتابعة، تسمى كل واحدة منها «حضارة». غير أن تناول ابن نبي للحضارة تعدى حدود الظواهر التاريخية التي شكلت في سببيتها المتسلسلة المنطلق في تفسير التاريخ وفق «القوانين الطبيعية» الخلدونية، أو «الديالكتيك» الهيجلي ثم الماركسي، أو «الاستجابة» التوينبية، ليذهب إلى جذوره العميقة، بحثاً عن أسبابه الجوهرية في التركيبة «النفسية - الاجتماعية» التي هي الاساس في كل عمل تاريخي، وفي كل لا عمل، أو ركود يشهده تاريخ مجتمع ما، في مرحلة من مراحله. لتبدو الحضارة نتاجاً لمجموعة من «الشروط العامة» التي تؤلف «كُلاً» موحداً تمثله الحضارة، باعتباره علة موضوعية تامة لها. فهي تلازمه مكاناً وزماناً.

هـذه الشـروط العامـة تتمـثل فـي ثلاثـة؛ أولهـا: الثقافة، بفصولها الأربعة (منهجها الأخلاقـي، وفلسفتها الجمالية، ومنطقها العملي، وفنها الصناعي) التي يقوم عليها كل نشـاط ايجابـي فـي أي مجـتمع. وثانـيها: البيـئة، فـي بعـديها، الطبيعـي والاجتماعـي. فالانسـان مـرتبط مقـدماً بالقانـون العـام لحتمـية تنـتج عن انتسابه لوحدة تسيطر عليها مجمـوعة مـن العـوامل، طبيعـية واجتماعـية. فحتـى الفكـرة الديـنية، التي هي أساس انطلاقـة الحضـارة، يتقـرر مصـيرها إلـى حـد كبـير بعنصر المكان من حيث جغرافيته الانسـانية. وثالـثها: الـنفس الانسـانية، التـي هـي الاسـاس لكل فعل في التاريخ، فكل حالـة تاريخـية تعيشـها أمـة فـي مـرحلة مـن مـراحل تاريخهـا هـي من صنع «النفس» الانسـانية. فإذا تحرك الإنسان، تحرك المجتمع والتاريخ، وإذا سكن، سكن المجتمع والـتاريخ. لـيجد ابن نـبي مستنده في قاعدة قرآنية في غاية الوضوح: (إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَـا بِقَـوْمٍ حَتَّـى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ). فكل تغيير هو رهن بتغيير جذري في طيات الـنفوس. لـذا فـإنّ الحـل الوحـيد فـي مشـكلة الحضـارة منوط بتكوين الفرد الحامل لرسـالته فـي الـتاريخ. لتلتقـي الأسـباب الطبيعـية مع شرعة السماء في تكوين القاعدة الجوهرية: «غير نفسك تغير التاريخ».

هـذه المهمـة تـتولاها الثقافة، التي تمثلت غالباً في «الفكرة الدينية» التي كانت وراء كـل حضـارة فـي الـتاريخ، سواء جاءت هذه الفكرة الدينية عن طريق ديانة سماوية، أو عـن طـريق بديلاتها الوضعية التي تفعل مثل فعلها في النفوس. إذ إنّ الفكرة الدينية هي مصـدر: تكـوين الطاقـة النفسـية الاساسـية لدى الفرد، وتنظيم الطاقة الحيوية الواقعة في تصـرف (أنـا) الفـرد، وتوجـيه هـذه الطاقـة تـبعاً لمقتضـيات النشاط الخاص بهذه (الانا) داخـل المجـتمع. ويبقـى دورها هذا مشروطاً بمدى وطبيعة استجابة النفوس لندائها، أي حـين يكـون إسـقاطها علـى نشـاطنا هـو بالضـبط الصـورة الكاملـة لـنموذجها في عالمها الثقافـي. هـذا التأثـير هـو الـذي سيفعّل العلاقـة بـين عناصـر الحضـارة الـثلاثة: الإنسان، والتراب، والوقت، ليركّب منها كتلة، تسمى في التاريخ: حضارة.

فالوسيلة إلى الحضارة متوافرة ما دامت هناك فكرة دينية تؤلف بين العوامل الثلاثة: الإنسان، والتراب، والوقت.

الحضارة، إذن قبل ولادتها هي إمكان تاريخي ينتظر الاسباب الكافية لظهوره. فإذا تهيأت أسباب ولادتها، وتهيأ الظرف التاريخي الملائم لنموها في مرحلة طفولتها، اتخذت طريقها للتطور حتى تبلغ ذروة قوتها. ثم يتوقف اتجاهها التصاعدي، ليتحول إلى امتداد افقي وانتشار، حتى يتمكن منها الهرم، فتأخذ في طريق النزول صوب الافول.

تمثل ولادة الفكرة الدينية لحظة ميلاد المجتمع، فإذا وافقتها ظروف تاريخية ملائمة، نجحت في تحقيق الدفعة الروحية في نفوس أفراده، فتنشأ إرادة المجتمع وتكون في أعلى درجاتها، ويكون التوتر الداخلي في أعلى مستوياته، فتكون شبكة العلاقات الاجتماعية في أكثر حالاتها كثافة. وهذا هو المسار الصاعد للحضارة، وهو دور سيطرة الروح على الغرائز. غير أن الغرائز ستبقى محتفظة بنزوعها إلى التحرر، فينشب الصراع بين هذا النزوع وبين سيطرة الروح، في وقت يواصل المجتمع تطوره، فتنشأ المشاكل الجديدة لهذا المجتمع نتيجة تطوره، كما تنشأ ضرورات جديدة نتيجة اكتماله، فلا بدّ للحضارة أن تستجيب لهذه المقاييس المستجدة، وهذا ما يصنع بالضرورة منعطفاً جديداً في سلوك الحضارة، هو منعطف العقل، حيث تتخلى الروح عن سيطرتها لصالح العقل. وهذا هو دور التوسع الافقي والانتشار. لكن العقل الذي لم يكن ليتحرك إلاّ بقوة الروح، سوف لا يؤدي مثل وظيفتها حين يحل محلها، فهو لا يملك مثل سيطرتها على الغرائز، فتشرع الغرائز بالتحرر من قيودها على التدريج، حتى تختفي آثار قوة الروح وتنتهي فاعليتها بالكامل، فتكون السيطرة للغرائز، وهذا هو دور الانحطاط، المفضي إلى الزوال. فيعود المجتمع إلى حالة الانحلال التي سبقت الحضارة، ولكنه ليس مثل ذلك المجتمع الطبيعي الذي كان يمثل حالة إمكان لتقبل الباعث نحو الفعل الحضاري، لقد أصبح الآن نتاجاً لحضارة متفسخة، يتخلّق بأخلاق

منافية تماماً لتلك الأخلاق الأولية. فلكي يعود إلى حالة الإنسان الطبيعي فلا بدّ من تغيير جذري في نفسه، يرفعه إلى مستوى الاستعداد لتقبل الباعث الحضاري. هذه هي دورة الحضارة؛ وهذا هو القانون الذي يحكمها.

ومن ناحية أخرى، فإنّ هذا القانون الذي يقضي على كل حضارة بالافول، عبر أطوار محددة تقضيها، هو نفسه القانون الذي يحفظ للتاريخ استمراريته، ومساره التقدمي، ذلك عندما نلاحظ أن نهاية حضارة ما تكون مقرونة، دائماً، أو مسبوقة بولادة حضارة جديدة. وهذا هو المسار الدوري للحضارات، الذي تتشكل فيه مسيرة التاريخ وتتصل حلقاته.

غير أن دورة الحضارة عند ابن نبي ليست بالدائرة المغلقة المحددة بالحتمية المماثلة للحتمية البيولوجية، كما رأى ابن خلدون واشبنجلر، حتى ذهب ابن خلدون إلى تحديد عمر الحضارة بأقصى عمر الإنسان. لقد لاحظ ابن نبي الاختلاف الجوهري بين المجال الحيوي البيولوجي للكائن الحي، الذي يخضع لحتمية رتيبة محددة المعالم، وبين المجال الاجتماعي الذي يخضع فيه اتجاه التطور وأجله لعوامل نفسية، زمنية، يمكن للمجتمع المنظّم أن يعمل في نطاقها، حين يعدل حياته ويسعى نحو غاياته، في صورة منسجمة متجانسة. فيستطيع أن يطيل في عمر أي من طوري الحضارة الأولين، طور الصعود، وطور الامتداد، حين يكون واعياً بالعوامل التي تساعده على ذلك، فيعدل حياته بمقتضاها. وهذه هي الفائدة الجوهرية لدراسة الحضارة والتعرف على القوانين التي تحكم حركة التاريخ. وبكلمة أخرى: هذه هي الفائدة الجوهرية من فلسفة التاريخ. وهذا فقط هو الذي يفسر دعوة القرآن المكررة للتأمل في سير الامم الماضية. ليؤكد ابن نبي من كل ذلك أن الحتمية التي ارتبطت بها مراحل التاريخ، وخضعت لها كل الحضارات السابقة، إنّما هي اختيار يتقرر في أعماق النفوس.

وثمة مزية أخرى لدورة الحضارة عند ابن نبي، إذ يرى أن هذا ليس قانوناً أبدياً يحكم الحضارات في كل أحوالها. إنّما هو القانون الذي تخضع له الحضارة عندما

تكون مقصورة على حدود الامبراطورية، ويكون حامل رسالتها الفكرية لا يتجاوز عبقرية مجتمع ما. فعندئذ يكون الأفول مصيرها، مع انهيار الامبراطورية وافتقار العبقرية التي تمدها، وهي عاجزة عن التجدد بفعل عناصر أرضها وحدها. أما حين تنتشر الحضارة في أرجاء العالم، فسوف تكون في منجاة من القدر المحيط بالامبراطورية، كما أنها سوف لا تفتقر إلى العبقرية التي تمدها، فهي ليست محصورة في مجتمع أو مكان.

هذا ما يجده ابن نبي في الحضارة المعاصرة، التي رأى انها تتجه صوب الحضارة العالمية، بدافع الخلاص من شرور الحروب، الذي يوحد الامم ويدفعها صوب التعايش والتكامل. يعزز ذلك ما يجده هذا التوجه العالمي من قيم أخلاقية يختزنها الإسلام والهندوسية، في فكرتي (الخير) و(اللاعنف)، ليتم توحيد الوجهة الانسانية، في حضارة عالمية، تنتشر بذورها في كل مكان. لكن هذا بعد أن تحمل الامتين؛ الإسلامية والهندوسية، رسالتيهما في (الخير) و(اللاعنف) إلى العالم، بعد أن تكونا قد أخذتا مكانهما في التاريخ.

لقد وضع ابن نبي بين يدي الامة المسلمة خصوصاً، وامم العالم الثالث عموماً، فلسفة حيوية، قائمة على أسس علمية متينة، كفيلة بأن تكون، وبجدارة فائقة، أساساً لمشروع استراتيجي لنهضة حضارية شاملة، تستعيد من خلالها هذه الامم هويتها الحقيقية، وتبلغ رسالتها في التاريخ. غير أن هذه الأمم ما زالت عاجزة عن تحقيق شيء من ذلك، لأسباب داخلية، أولا، تتمثل في كل مظاهر الضعف والتخلف، لاسيّما النفسي والثقافي. ثم لأسباب خارجية ممثلة بمساعي الغرب الحثيثة لاجهاض أي روح بإمكانه - لو تهيأ الظرف التاريخي الملائم لنموه - أن يبعث الحياة من جديد في أرجاء هذا الكيان المترامي الاطراف على امتداد أكثر من ثلثي المعمورة.

أما بعد ابن نبي، فقد عاد الفكر الفلسفي في التاريخ، ليلتقي بتلك المحاولات البسيطة والمحدودة التي ظهرت لدى أقدم المفسرين والمتكلمين، في ما يمثل تطويراً

كبيراً لتلك المحاولات، متميزاً عليها بوحدة الموضوع، ومنهجية البحث، ووضوح القصد، ووفرة المفردات والشروح والبراهين. غير أنّه، بكل هذه الادوات، لم يخرج عن كونه تطويراً كبيراً لتلك المحاولات الاولى، كان يعد طبيعياً ومرتقباً لو أنه ظهر قبل ابن خلدون، بل حتى لو ظهر قبل إقبال وابن نبي. أما وهو لم يظهر إلاّ بعد كل هؤلاء، فإنّه سيتراءا انعطافاً حقيقياً في الخط الفكري الصاعد؛ ليعود فيقترب من نقطة الانطلاق الاولى البسيطة، ولكن على مسافة عمودية واسعة بينهما، مشكلا المسار الحلزوني الذي اتخذه التاريخ نفسه بحسب النظام الدوري للحضارات.

هذا الاتجاه الجديد، والمعاصر، مثلته بشكل عام مدرستان:

ذهبت الاولى إلى نظرية «المشيئة» و«التخطيط الالهي» الازلي، لمسار التاريخ. والتي تعني أن لهذه الحياة الدنيا مراحل، آخرها هي التي تمثل غاية وجود هذه الدنيا، وبالتالي غاية التاريخ. فمراحل الحياة هذه كلها قد تم ترسيمها منذ الازل، وفق تخطيط الله تعالى لهذا الخلق، الكون والإنسان، وأن هذه المراحل تتحقق بالتدريج، تباعاً، وفق التخطيط المرسوم لها، وصولا إلى الغاية الممثلة في الحلقة الأخيرة، آخر حلقات الحياة الدنيا؛ أو نهاية التاريخ. وعلى هذا فإنّ كل ما يتحقق في الكون من خير أو شر، تقدّم أو تراجع، فهو جزء من هذا التخطيط، وأن تحققه في آنه ومكانه لازم، لامحالة.

ترى هذه النظرية؛ بحسب صاحبها محمد الصدر، أن الذي يتناسب مع الحكمة الالهية هو وجود علة غائية للكون، بما فيه الإنسان ـ أي الإنسان الفرد والمجتمع البشري بأسره ـ تتمثل بالسيرورة نحو أعلى درجات الكمال الممكن؛ وهو تحقق المجتمع البشري الموحد المتجانس المتكامل الذي يتحلى بأعلى درجات الفضائل والقيم، أي المجتمع المعصوم الذي يحقق العبادة لله، بكل ما لهذه الكلمة من معنى، عبادة خالصة لايشوبها شيء، لا ظاهراً ولا باطناً. وهذا هو معنى قوله تعالى: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالأنسَ إلاَّ لِيَعْبُدُونِ). فهذه العبادة المطلقة على مستوى الانسانية هي العلة الغائية التي خلق الله من أجلها بني الإنسان، فلا بدّ أنه قد سخر لأجلها كل شيء؛ القوانين الكونية،

والارادة الحرة أيضاً. إن أي شيء يحدث سواء كان حدثاً كونياً، أو فعلا إنسانياً إرادياً، إنّما هو جزء من الطريق الموصلة إلى تلك العلة الغائية. وبعبارة أخرى فهو جزء من التخطيط الالهي الذي لايمكن له أن يتخلف، كما لا يمكن لغيره أن يحدث بديلا عنه. فكل ما تتوقف عليه تلك الغاية هو الذي يحدث فعلا، وكل ما يحول دونها فهو منتف، وكل ذلك يحدث في إطار الأسباب والمسببات. فكل الحوادث تسير كنظام الخرز، يتبع بعضها بعضاً، باتجاه تلك الغاية العليا.

هذه النظرية التي جاءت على نقيض نظرية إقبال، تمثل في الحقيقة النموذج المتكامل منهجياً لرؤى قديمة متفرقة، نجدها ليس فقط عند بعض المتكلمين من أصحاب الجبرية الخالصة، أو المتوسطة، بل عند كثير من المفسرين حين يقفون عند آيات المشيئة، ولربما هي أكثر تمثيلا لوجهة نظر فلاسفة التصوف والعرفان النظري. هذه الرؤى التي أراد إقبال نقضها، من خلال تصوره للغائية المتجددة التي تجعل من التاريخ حركة مبدعة باستمرار، وخطاً يرسم باستمرار، وليس خطاً قد تم رسمه منذ الأزل.

أما المدرسة الثانية؛ فقد مثلها جيل من المفكرين، امتداداً لمدرسة العروة الوثقى (الأفغاني ـ عبده) من أجل تأسيس علم جديد يبحث في سنن المجتمع والتاريخ، مستنبطة من القرآن الكريم. جاءت بداياتها سابقة عند رشيد رضا في تفسيره للقرآن وهو يتوقف عند الآيات التي تشير إلى مثل هذه السنن. ليشهد هذا الأسلوب تطوراً ملحوظاً عند سيد قطب، ومن خلال تفسير القرآن أيضاً، لكن مع المزاوجة بالفكر التاريخي والفلسفي، ليقدم تصورات واضحة حول طبيعة حركة التاريخ، محاولا التوفيق بين الارادة الالهية الحاضرة دوماً في الفعل التاريخي، وبين الارادة الانسانية الحرة. هذه الرؤية تتجدد عند جودت سعيد، لا من خلال التفسير المباشر للنصّ القرآني، وإنّما هذه المرّة من خلال دراسة الإنسان وسبل التغيير الاجتماعي.

وثمة إضافات أُخرى لدى رجال هذا الجيل، ركزت على خصائص هذه السنن

التاريخية، وطبيعة فعلها، بالرجوع إلى القرآن أيضاً، كما فعل محمد باقر الصدر، وعبد الكريم زيدان.

وبالاتجاه نفسه جاءت الدراسة المفصلة، الشاملة، عند الدكتور عماد الدين خليل، التي استوعبت مسائل فلسفة التاريخ، في إطارها القرآني، أي مستنبطة بالدرجة الاولى والمباشرة من القرآن الكريم.

تتفق هذه المدرسة على قضايا جوهرية، يأتي في مقدمتها ملاحظة أن القرآن الكريم يطرح التصور الكامل عن الارتباط المحتوم بين المقدمات والنتائج في مجرى الوقائع التاريخية. وأن حركة التاريخ لا تمضي عبثاً، وإنّما تحكمها سنن وقوانين ترتب المصائر على اجتماع حشد من الوقائع والاحداث، وتجعل من توجه الفعل التاريخي بهذا الاتجاه أو ذاك أمراً محتوماً. ما يعطي التاريخ معناه المفهوم من خلال تأكيد حقيقة الترابط بين أبعاده الثلاثة، الماضي والحاضر والمستقبل.

وهو من ناحية أخرى يؤكد حرية الإنسان ومسؤوليته الكاملة عن أفعاله، حتى لتصبح الحرية الانسانية هي العجلة التي يدور عليها التاريخ، وتقود سيرورته. لاسيما وهو ـ القرآن ـ يجعل محور التغيير في التاريخ هو المحتوى الداخلي للانسان؛ العقيدة، والتصور، والفكرة، والمنهج، والاستعداد النفسي، باعتبار أن المحتوى الداخلي للانسان هو الميدان المفتوح لاختياره الحر دائماً.

هذه الفكرة التي كانت شديدة الوضوح عند إقبال ومالك بن نبي حتى النهاية، سوف لاتبقى على هذه الدرجة من الوضوح عند هذا الجيل من المفكرين، حين تبرز فكرة التصادم بين حرية الله وحرية الإنسان، التي ترى أن حرية الإنسان تقلص من مساحة حرية الله تعالى، ومن علمه الشامل بالحوادث قبل وقوعها. حتى بلغ الأمر حد العودة بالتاريخ من محورية الحرية الإنسانية، إلى محورية الارادة الالهية، ليكون التاريخ من فعل إلهي، على نمطين، يأتي بعضه من فعل إلهي مباشر، يتفرد الله تعالى بإيجاده، ويأتي بعضه الآخر من فعل إلهي أيضاً لكنه غير مباشر، يتحقق وجوده بواسطة

الإنسان. الأمر الذي ستفقد معه حرية الإنسان موقعها الأول كمحور لدوران التاريخ وقائد لسيرورته.

ويتفرد محمد باقر الصدر بالاقتراب من فلسفة ابن نبي حد التطابق، حين يستقر على مبدأ أن المحتوى الداخلي للانسان هو الأساس في حركة التاريخ، وأن العلاقة بين هذا المحتوى الداخلي وبين البناء التاريخي للمجتمع، هي علاقة تبعية، علاقة سبب بمسبب، فكل تغير في البناء الفوقي والتاريخي للمجتمع إنّما هو مرتبط بتغير المحتوى الداخلي لانسان ذلك المجتمع.

بل يقترب حد التطابق أيضاً مع فلسفة إقبال، في فهمه للغائية التي يحددها المستقبل، الذي هو معدوم فعلا، لكنه متجدد دوماً، ما يجعله يقود حركة التاريخ في ديمومة متجددة.

إن الذي ميز فلسفة إقبال، ومنحها هذا القدر من الوضوح، هو معالجته الدقيقة والشجاعة لاشكالية التصادم بين الحرية الالهية وبين الحرية الانسانية. بين قدرة الإنسان على الابداع والتجديد، وبين علم الله المسبق بالحوادث. ذلك حين استطاع أن يتحرر من ضغط المقولات العقيدية التي توزعت عليها مدارس علم الكلام في الإسلام، فخرج بالتاريخ من هيمنة العقيدة إلى تلقائية الحياة وحوادثها. وهذا ما آمن به ابن نبي دون أن يدخل في صلب تفاصيله، ما مكن هذين الفيلسوفين الكبيرين؛ إقبال، ومالك بن نبي، من إنتاج فلسفة في التاريخ، قائمة على أسس علمية متينة، محتفظة بإطارها الديني، من خلال توحيدها بين الديني والدنيوي في إطار واحد منسجم. هذا إضافة إلى العامل الآخر الذي ميز نتاجهما الفلسفي عن نتاج المدرسة التفسيرية، ذلك هو البعد التاريخي الواقعي الذي استندا إليه في فهم التاريخ والتعامل معه في دائرة النظر العقلي. هذا مع أنه ليس بالامكان تجريد المدرسة التفسيرية من البعد التاريخي، غير أنه كان محدوداً في المساحة التاريخية التي تناولها النص القرآني، كمقدمات ـ غالباً ـ لتقرير السنن التاريخية.

توصيات:

ننتهي من هذه الدراسة إلى جملة من التوصيات:

١ ـ نرى أنّ قوانين التاريخ والمجتمع ليست كلّها بذلك القدر من الوضوح التام، بحيث يمكن السيطرة عليها والتحكّم بها دون فشل ما.

فما هو ذلك الفاعل الميتافيزيقي الذي أبصره ابن نبي وهو يغيّر وجهة حملات هولاكو بخلاف الوجهة التي تبرّرها كلّ العوامل الموضوعية المحيطة به؟

وما هو ذلك الحائك الميتافيزقي الذي انشدّت صوبه أنظار توينبي، وراء حدود التحدّي والاستجابة، وهو يكمن وراء تحريك مغزل التاريخ باتّجاهه المطلوب، ثمّ يعود ليديره بعكس الاتّجاه، فينتقض الغزل من جديد؟

إنّ ذلك يدعونا للتأمّل بآخر وصايا آينشتاين وهو يودع الحياة، فيقول: لا أدري، لعلّ الله أراد أن يحجب عنّا أشياء من أسرار خلقه، ولكنّه أراد لنا أن نسعى بكلّ جهدنا.

فهل نستطيع أن نتعامل مع قوانين التاريخ بدقّة صارمة، فنرسم مستقبلنا القريب منذ الآن؛ دون أن نتوقع طوارئ غير منظورة تعرقل المسير، أو تحرفه إلى وجهة أخرى؟

صحيح أنّ التاريخ ليس مسيرة عابثة هوجاء، وصحيح أنّه ليس قدراً غيبياً مطلقاً، بعد التحقّق من كونه سيرورة محكومة لقوانين ناظمة، وبعد إمكان اكتشاف الكثير من هذه القوانين.

لكنّ الصحيح أيضاً أنّ التاريخ ليس معادلة بسيطة التركيب، نتحكّم بها كيف نشاء، ونقرّر نتائجها بأيدينا كيف نشاء، في المكان والزمان الذي نشاء.

إنّها مهما بدت هذه الرؤية وكأنّها تفتح طريقاً نحو الجبرية، إلاّ أنّها الحقيقة التي لا نملك سبيلا للفرار من الاعتراف بها.

إنّ ممّا لا يمكن إنكاره هو أنّ الله تعالى قد وضع كلّ شيء بمقدار، ومنحنا القدرة

على الإدراك والاختيار الحرّ لنفعل، ونبدع، ونخلق، ونبتكر ما هو جديد، بل حثّنا على ذلك باستمرار.

لكن ممّا لا يمكن إنكاره أيضاً أنّه ثمّة قضايا ستبقى عصيّة على الإدراك، وأنّ هذه القضايا تفعل في التاريخ فعلها الذي نتلقّاه، دون أن نكون نحن الذي صنعناه بمحض إرادتنا.

ومع هذا، فلا يكفي تذرّع ابن خلدون بأنّها أسباب خفية، فما دامت خفية، فستبقى وراء حدود الإرادة والفعل الإنسانيين، سواء أدركناها بعد وقوعها أم لم ندركها.

إنّني أميل إلى الاعتقاد بصحّة التفسير الدقيق الذي قدّمه إقبال للقدر، وللإرادة والمشيئة الإلهيين. لكنّني أرى أنّ هذا لا يلغي مساحة ثانية تتجلّى شواهدها في حياتنا الفردية والجماعية، بتأثير عوامل غير منظورة، لا يمكن التعاطي المباشر معها في أيّ عملية تغيير يجري التخطيط لها، ولا يمكن ادخالها في أيّ من سنن التاريخ التي نتعامل معها.

وليست الكوارث الطبيعية الكبرى التي كانت كافية لتحطيم حضارة قائمة، إلاّ مثالا من أمثلة هذه القضايا غير المنظورة.

وفي هذا الصدد لست أذهب مع ما ذهب إليه سيد قطب والدكتور عماد الدين خليل في تقسيم التاريخ إلى حقبتين؛ حقبة متقدّمة كانت تخضع للفعل الإلهي المباشر، وحقبة تالية خضعت للسنن التاريخية والقوانين الثابتة. فالتاريخ كيان واحد، لا يتجزّأ على هذا النحو. وإنّما أدّى إلى هذا التقسيم التفسير الحرفي لظواهر النصوص القرآنية التي تحدّثت عن هلاك أمم على نحو نسبة الفعل إلى الله مباشرة، في لفظ الإهلاك والتدمير ونحوهما. فقد أصبحنا قادرين على تفسير هذه النصوص على ضوء السنن التاريخية، ليكون هذا التدمير والهلاك منسوباً إلى الله تعالى باعتباره نتيجة حتمية لسنن ثابتة في هذا الكون ثبات مكوّناته التي أودعها الله فيه.

نعود لنقول إنّ وجود مثل هذه القضايا في التاريخ، والذي نستطيع أن نجعل بعض أمثلتها الأخرى في وفاة قائد تاريخي، وفاة طبيعية مفاجئة أو غيلة، في وقت يمثّل فيه هذا القائد محلّ الضرورة في الفعل التاريخي، عندما يكون مجسّداً لنداء المرحلة التاريخية وملبّياً لمتطلّباتها على مستوى لا يتوفّر عليه غيره. الأمر الذي سيعطف مسار التاريخ ويغيّر وجهته. إنّ قضايا كثيرة كان ممكناً أن تحصل على مستوى الأمّة المسلمة والحضارة الإسلامية لو امتدّت خلافة عمر بن عبدالعزيز ـ مثلا ـ عقدين من الزمن، لا شكّ أنّ موته المبكّر كان سبباً في عدمها.. إن أشياء كثيرة، مغايرة لما حصل بالفعل، كانت ستحصل دون شكّ، لو أنّ صلاح الدين الأيّوبي قد استجاب لرغبته ولم يذهب إلى مصر مع عمّه شيركوه.. مع أمثلة كثيرة ومتنوّعة صالحة لتأكيد هذه الظاهرة.

فهل ننسب كلّ هذه الأمثلة إلى «غاية التاريخ»؟ لتكون غاية التاريخ هي التي اقتضت موت عمر بن عبدالعزيز عاجلا، من أجل أن يحافظ منحنى الحضارة الإسلامية على مساره الذي اختطّه من قبل؟ إنّنا بهذا سنقرّر حتمية قاهرة، ونلغي إمكان التعديل في مسار حضارة ما. ثمّ إنّنا نجعل من غاية التاريخ ذاتها هي ذلك السرّ الذي نبحث عنه الآن، والذي سوف لا ينال فقط من إمكان التحكّم بمسار التاريخ، بل ينال أيضاً، وبالتبعيّة، من إمكان التنبّؤ بالمستقبل، ليكون المستقبل بحسب هذه التصوّر إمكاناً فقط، تهدي إليه العلل الظاهرة، شريطة أن لا يتخلّلها ما ليس في الحسبان من العوامل الفاعلة في التاريخ.

أستطيع أن أهتدي إلى هذا المعنى من الحديث النبوي الشهير: «إعقل وتوكّل»، فثمّة علل موضوعية وعلاقة ترابط عضوي بين الحوادث، لابدّ من مراعاتها والأخذ بها، لكن إلى جانبها ثمّة ما يستدعي «التوكّل» ممّا لا يدخل في إطار نظام العلية وحدَه.

٢ ـ ما تزال فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي بحاجة إلى مزيد من الدراسات، فالتراث الإسلامي غني بالأفكار الجوهرية التي لم تحظ بالقدر الأدنى من العناية، بل حتى الكشف عنها. وباستثناء فكر ابن خلدون، بقيت النتاجات الأخرى، أو الأفكار

الأخرى، بعيدة عن اهتمام الباحثين بالرغم من قيمتها العلمية، ومن الأهمية الحيوية للكثير منها. فحتى مسكويه وابن نبي الذين لقيا قدراً من الاهتمام، مازالا لم ينالا الحظ الكافي من الدراسة الجادة التي تكشف عن عمق أفكارهما الفلسفية وقيمتها العلمية وحيويتها كفلسفة ذات أثر في توجيه الحياة الاجتماعية واستكمال شروط النهضة.

٣ ـ يمكن القول إن مدرسة التفسير القرآني للتاريخ قد بلغت ذروة نضجها على يد جيل من المفكرين، بذلوا جهوداًعلمية حقيقية في إعطائها صورتها المتكاملة. ما يدعو إلى التفكير في المرحلة اللاحقة التي تكتسب فيها فلسفة التاريخ قيمتها العملية، من خلال نقل هذا العلم إلى الاطار الفلسفي الذي، يلامس وقائع الحياة وظواهر التاريخ، ليأخذ العلم دوره الوظيفي في التغير، ويمارس الإنسان وظيفته الاجتماعية على أساسه. فبعد أن أدى المفسر الفيلسوف دوره، بقيت النظرية في انظار دور المؤرخ الفيلسوف.

٤ ـ نؤكد أهمية فلسفة مالك بن نبي، كمرجعية لمشاريع نهضوية استراتيجية، كفيلة ليس في انتشال الامة المسلمة والعالم الثالث من واقعهما المتخلف ،وحسب، بل بوضعهما في المكانة اللائقة في واجهة التاريخ. فهي بالاضافة إلى علميتها وواقعيتها، تميزت أيضاً بحيوية كبيرة واختزنت قدرة عالية على الفاعلية، من خلال ما فتحته من آفاق الامل والتفاؤل بامكان التغيير نحو الاحسن، وما أثبته للانسان من قيمة حقيقية وفاعلية جوهرية في التاريخ.

يتأكد هذا مع عودة الروح إلى عوامل النهضة في أجزاء متعددة من هذه العوالم التي تؤلف محور الجنوب. فهناك في أمريكا اللاتينية نهضة جديدة لا يمكن الاستهانة بها والتقليل من شأنها. فظهور الرئيس الفنزويلي (هوغو تشافيز) ـ ذو الأصل الهندي ـ عن طريق الانتخابات، يعتبر أكبر نقطة تحول معاصرة في هذه القارة. لقد قاد تشافيز بلده إلى نهضة حقيقة، وصلت رسالتها إلى شعوب كثيرة في أمريكا اللاتينية، حين أعرب عن نيته في إنشاء تحالف واسع مناهض للولايات المتحدة الامريكية، يسعى للتحرر من برنامج واشنطن في المنطقة. فهو يقيم علاقات متينة مع كوبا، أحبطت آمال

أمريكا في انتقال السلطة بعد كاسترو. وهو يكسب بلدان القارة، الواحدة تلو الأخرى، إلى هذا المحور، ربما كانت أولها بوليفيا بعد وصول (إيفو موراليس) ـ من أصل هندي أيضاً ـ إلى سدة الحكم، الامر الذي كان كوقع الصاعقة في واشنطن. تزداد قيمة هذ الظهور إذ استحضرنا واقع أن فنزويلا هي خامس أكبر منتج للنفط في العالم، وإن بوليفيا تمتلك ثاني احتياطي للغاز في أمريكا اللاتينية.

ثم جاءت البرازيل بفوز الرئيس (لولا داسيلفا)، وتشيلي، بفوز المناضلة (باشليه)، لتجد الارجنتين، والاوروغواي، والاكوادور، المحيط الذي كانت تبحث عنه. جدير بالذكر أن قادة هذه الدول جميعاً هم قادة شعبيين، جاءوا عن طريق الانتخاب الشعبي الحر النّزيه، فتكوّن هذا المحيط الجديد والواسع وفتح أبوابه أمام الصين، لترتفع نسبة الاستيراد الصيني منه، خلال العامين الاخيرين (٢٠٠٤ و٢٠٠٥) بمقدار ٦٠٪ في السنة. فرأت هذه الشعوب في الصين بديلا اقتصادياً وسياسياً عن السيطرة الامريكية.

وباختصار فإنّ التحولات الجارية في أمريكا اللاتينية، تحولات متسارعة ومتلاحقة، تستند إلى إرث تاريخي، باتجاه التأسيس لنظام دولي جديد يهدد بوضع نهاية قريبة للهيمنة الامريكية على العالم. هذا واقع يجري على الأرض الآن، فلقد اتسعت مساحات التراجع الامريكي عن هذه القارة، التي وجدت في الحليف الآسيوي ـ الصين ـ البديل المناسب، ثقافياً وتاريخياً. بل تعدى بهؤلاء القادة الناهضون الطموح إلى البلدان العربية، أكدته جولة الرئيس البرازيلي في المنطقة العربية، داعياً إلى تعاون حقيقي، عربي - أمريكي لاتيني.

نستطيع أن نضع إلى جانب هذه الجولة اللاتينية في العالم العربي، الجولة العربية في العالم الآسيوي، التي أقامها الملك عبدالله بعد توليه الحكم في المملكة العربية السعودية، والتي شملت أكثر البلدان الاسيوية ثقلا: الصين، والهند، واليابان، والباكستان، وماليزيا، وأندونيسيا. هذه البلدان التي يشكل سكانها نحو ثلثي سكان المعمورة. لقد عقدت آمال بهذه الجولة حتى سميت بـ (العودة إلى الشرق).

إن تحالفاً حقيقياً، على مستوى السياسة والاقتصاد والثقافة، بين هذه الدول الناهضة في امريكا اللاتينية، وبين دول المحور الاخرى المرشحة حالياً لمثل هذا التحالف، كالصين، وماليزيا، وايران، والعربية السعودية، جديراً بأن يضع دولاً كبيرة في المحور أمام مسؤوليتها الواقعية، كالهند، والباكستان، واليابان، ومصر، واندونيسيا، والجزائر، وغيرها. ليشكل خطوة عظمى على طريق تغيير مسار التاريخ، صوب تعايش الحضارات وتكاملها.

لقد آن الأوان للشرق، بل محور الجنوب، أن يعود إلى نفسه، وأن يكتشف نفسه، ليجد أنه ينام على كل مقومات الحضارة وشروط النهضة العامة. وهذا ما حفرت فيه أنامل مالك بن نبي، فقدم رسالته، رسالة الانقاذ لهذه الشعوب، لكي تعود إلى ميدان التاريخ بجدارة، وتبلغ رسالتها للعالم بأسره، فيتحقق المحيط الانساني العالمي، الذي تتعايش فيه الحضارات، ويجد فيه الإنسان قيمة الانسانية ومغزاها.

انها الرسالة الأمثل التي تحملها أمم محور الجنوب، رداً على رسالة الاستعلاء الذي ينطوي عليه محور الشمال اليوم، والتي عبرت عنها اطروحتا: (نهاية التاريخ) و(صدام الحضارات). مع التذكير بتراجع فوكوياما في شأن الايديولوجيا الأمريكية، فهي بدلا من أن تمثل دائماً نهاية التاريخ، بلغت على أيدي المحافظين الجدد دور نهايتها هي:

ففي كتابه الأخير: (أمريكا في مفترق طرق: الديمقراطية، القوّة، وإرث المحافظية الجديدة)

(America at the crossroods: Democracy, power, and the Neoconservative Legacy)

يرى فوكوياما: أنّ الايديولوجيا التي سادت إدارة بوش قد جاء وقتها الآن لأن تلقى في نفايا التاريخ، جنباً إلى جنب مع باقي النظريات الفاشلة. ففي مواجهتها مع العراق انهارت هذه الايديولوجيا كلياً، والسبب الأساس في ذلك هو ما وقعت فيه هذه الايديولوجيا من خطأ في تقييم التهديد الإسلامي المتطرّف للولايات المتّحدة. فأدى ذلك إلى النوع الخطأ من الحرب، في المكان الخطأ، عند الزمان الخطأ.

ه ـ نرى أنّ الأمّة التي تستسلم طويلا للسبات، لا يوقظها إلاّ الحرب.

لقد رأى مالك بن نبي أنّ الأمّة الخارجة من عهد الحضارة، بعد تفسّخها، أمّة تحمل قيماً ممسوخة، فهي غير قادرة على استقبال باعث المركب الحضاري من جديد، حتى تمرّ بمرحلة سابقة من غسل النفوس وتغيير ما بداخلها.

ورأى هيجل أنّ فترة الشيخوخة التي تمرّ بها أمّة هي فترة سلام متواصل، تستقرّ فيها جميع حالاتها، فيصيب الناس الركود. لكن الصحّة تقتضي وحدة الجسم، وهنا تأخذ الحرب دورها. إذ بفضل فاعليّتها تحافظ الشعوب على صحّتها، تماماً مثلما يحفظ هبوب الريح ماء البحر من التلوّث الذي يأتي نتيجة فترة طويلة من الركود والسكون.

ومع هذه الرؤية يتّفق كلّ ما ذهب إليه فلاسفة التاريخ في تفسير سقوط حضارة في مرحلة الشيخوخة عن طريق حرب؛ إمّا خارجية، وإمّا داخلية، تعقبها دورة حياة حضارة جديدة. فكأنّ الحياة إذا أخلدت إلى سبات طويل، لا يوقظها إلاّ صهيل الجياد ودوي المدافع. فلسنا بحاجة إلى استدعاء أمثلة التاريخ مع رسوخ هذه الظاهرة في جذوره.

لكنّ الذي نريده من إبراز هذه الظاهرة التاريخية، هو تحذير الشعوب الراكدة المستسلمة لقدر الشيخوخة، من عاقبة مرّة تنتظرها إذا ما طال استسلامها. فعندئذ لا تنفعها «فكرة إنقاذ» ولا «بطل تحرير»، ما لم تقدّم قرابين الخروج من تحت أغطية الشيخوخة الخانقة.

إنّ كلّ ما ستؤدّيه فكرة الإنقاذ، وما يقوم به البطل التاريخي هو أن يزجّ هذه الشعوب في أتون حرب، تطول أو تقصر، حتى تتلاشى تلك الأغطية الثقيلة، لتتنفّس الشعوب هواء نقيّاً، ولتسري الدماء في العروق من جديد.

وكلّما طال زمن السبات والركود، فإنّه سيطلب المزيد من القرابين، التي نسمّيها ثمن الحرية، وما هي في حقيقتها. إلاّ ثمن الركون للقهر والاستبداد، ثمن الاستسلام للشيخوخة، ثمن التراجع الطويل عن حلبة التاريخ.

وإنّه قانون من سنخ قانون العتلات في الفيزياء؛ (القوّة * ذراعها = المقاومة * ذراعها). فكلّما زادت القيمة العددية للطرف الثاني، بزيادة أحد عنصريه أو كليهما، احتجنا إلى زيادة مماثلة في عنصري الطرف الأوّل.

إنّ أولى الأمم بإدراك حقيقة هذا القانون اليوم، لهي أمم آسيا وأفريقيا وأمركيا اللاتينية. فما تعجز عن تحقيقه اليوم، فإنّها سوف تدفع أثماناً مضاعفة من أجل تحقيقه غداً. وقديماً قال حكماء العرب: (عند الصباح يحمد القوم السرى).

فهرس المصادر والمراجع[1]

١ ـ القرآن الكريم.

الآمدي، عبد الواحد:

٢ ـ غرر الحكم، مؤسسة الأعلمي، بيروت.

ابن الاثير، علي بن أبي الكرم الجزري الشيباني:

٣ ـ الكامل في التاريخ، راجعه وصححه د. محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٤١٥ هـ ، ١٩٩٥ م.

إخوان الصفاء:

٤ ـ رسائل إخوان الصفا، الدار الإسلامية، بيروت، ط ١، ١٤١٢ هـ ، ١٩٩٢ م.

أركون، محمد:

٥ ـ نزعة الانسنة في الفكر العربي ـ جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط ١، ١٩٩٧ م.

---

(١) الفهرس لايشمل المصادر التي أخذت عنها بالواسطة.

إسماعيل، محمود:

٦ ـ إخوان الصفا رواد التنوير في الفكر العربي، دار المنصورة، ط ١، ١٩٩٦ م.

٧ ـ نهاية اسطورة، دار المنصورة، ط ١، ١٩٩٦ م.

الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين:

٨ ـ الاغاني، دار إحياء التراث العربي، عن طبعة دار الكتب، د ت.

الأفغاني، جمال الدين ـ وعبده، محمد:

٩ ـ العروة الوثقى، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٣٨٩ هـ ، ١٩٧٠ م.

افيرينوس، ديمتري:

١٠ ـ الهند موطن الروح، شمس الحقيقة SunOfTrouth.com.

إقبال، محمد:

١١ ـ تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، راجعه الشيخ عبد العزيز المراغي والدكتور مهدي علام، دار آسيا، ١٩٨٥ م.

إمام، د. إمام عبد الفتاح:

١٢ ـ تطور الجدل بعد هيجل، من كتاب هيجل، مج ١.

١٣ ـ دراسات في الفلسفة السياسية عند هيجل، من كتاب هيجل، مج ١.

١٤ ـ هيجل، مكتبة مدبولي، ١٩٩٧ م.

إمامي، الدكتور أبو القاسم:

١٥ ـ مقدمة تجارب الامم لمسكويه، طهران، ١٩٨٧ م.

باراكلو، جفري:

١٦ ـ الاتجاهات العامة في الأبحاث التاريخية، ترجمة الدكتور صالح أحمد العلي، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٤ هـ ، ١٩٨٤ م.

بارنز، هاري إلمر:

١٧ ـ تاريخ الكتابة التاريخية، ترجمة د. محمد عبد الرحمن برج، مراجعة د. سعيد عبد الفتاح عاشور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤ م.

باكريم، الدكتور محمد:

١٨ ـ وسطية أهل السنة بين الفرق، دار الراية، الرياض، ط ١، ١٤١٥ هـ .

البخاري، محمد بن إسماعيل:

١٩ ـ صحيح البخاري، بيت الأفكار الدولية، ١٤١٩ هـ ، ١٩٩٨ م.

بدوي، الدكتور عبد الرحمن:

٢٠ ـ اشبنجلر، دار القلم، بيروت، ط ١.

٢١ ـ دور العرب في تكوين الفكر الاوربي، وكالت المطبوعات ـ الكويت، دار القلم ـ بيروت، ط ٣، ١٩٧٩ م.

٢٢ ـ مقدمة الحكمة الخالدة لمسكويه، القاهرة، ١٩٥٢ م.

٢٣ ـ موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٤ م.

٢٤ ـ النقد التاريخي؛ (لانجلوا وسنيوبوس / المدخل إلى الدراسات التاريخية، وپول ماس / نقد النص)، وكالة المطبوعات، شارع فهد السالم، الكويت، ط ٤.

البراوي، راشد:

٢٥ ـ التفسير القرآني للتاريخ، دار النهضة العربية، القاهرة، ط ٢، ١٩٧٦ م.

البستاني، بطرس:

٢٦ ـ مقدمة رسائل إخوان الصفا، الدار الإسلامية، ط ١، ١٤١٢ هـ.

البغدادي، إسماعيل باشا:

٢٧ ـ إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، دار إحياء التراث العربي، بالاوفست على طبعة استانبول ١٩١٥ ـ ١٩٤٧م.

٢٨ ـ هدية العارفين في أسماء المؤلفين والمصنفين، منشورات مكتبة المثنى، بغداد بالاوفست عن طبعة استانبول سنة، ١٩٥٤ م.

البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب:

٢٩ ـ تاريخ بغداد، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٤٩ هـ ، ١٩٣١ م.

البغدادي، عبد القاهر:

٣٠ ـ أصول الدين، دار الفكر، ط ١، ١٤١٧ هـ ، ١٩٩٧ م.

٣١ ـ أصول الدين، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٠٠ هـ ، ١٩٨٠ م.

ابن بكار، الزبير:

٣٢ ـ الاخبار الموفقيات، تحقيق الدكتور سامي مكي العاني، انتشارات الشريف الرضي، قم، بالاوفست، ١٤١٦ هـ .

البلاذري، أحمد بن يحيى:

٣٣ ـ أنساب الأشراف، تحقيق د. سهيل زكار ود. رياض زركلي، دار الفكر، ط ٢، ١٤٢٤ هـ .

بلوخ، أرنست:

٣٤ ـ فلسفة عصر النهضة، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ط ١، ١٩٨٠ م.

بوبر، كارل:

٣٥ ـ بؤس التاريخية، ترجمة وتقديم سامر عبد الجبار المطلبي، الدار العربية للطباعة، بغداد، ط ١، ١٩٨٨ م.

بوتول، غاستون:

٣٦ ـ ابن خلدون ـ فلسفته الاجتماعية، ترجمة عادل زعيتر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٨٤ م.

بوليتزر، جورج .. وآخرون:

٣٧ ـ أصول الفلسفة الماركسية، ترجمة شعبان بركات، المكتبة العربية، بيروت.

بيت الحكمة:

٣٨ ـ موسوعة أعلام العرب، بيت الحكمة، بغداد، ط ١، ١٤٢٠ هـ ، ٢٠٠٠ م.

البيروني، محمد بن أحمد:

٣٩ ـ الآثار الباقية عن القرون الخالية، تحقيق پرويز أذكائي، سازمان چاب و انتشارات وزارة فرهنگ وارشاد اسلامي، طهران، ١٣٨٠ هـ .

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي:

٤٠ ـ السنن الكبرى، دار الفكر، بيروت.

ابن تغري بردي، أبو المحاسن يوسف:

٤١ ـ النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تحقيق الدكتور جمال الدين الشبال والاستاذ فهيم محمد شلتوت، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٢ م.

التلمساني، أحمد بن محمد المقرّي:

٤٢ ـ نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب، دار الفكر، ١٤٠٦ هـ ، ١٩٨٦م

التوحيدي، أبو حيان:

٤٣ ـ المقابسات، دار سعاد الصباح، ط ٢، ١٩٩٢ م.

توينبي، أرنولد:

٤٤ ـ بحث في التاريخ، مختصر الأجزاء الستة بواسطة سمرفل، ترجمة فؤاد محمد شبل، وزارة المعارف، بغداد، ١٩٥٥ م.

٤٥ ـ تاريخ البشرية، ج ١، ترجمة الدكتور نقولا زيادة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨١ م.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام:

٤٦ ـ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، تحقيق صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، ط ١، ١٩٧٦ م.

٤٧ ـ منهاج السنة، المكتبة العلمية، بيروت.

الثعالبي، أبو منصور عبد الملك النيسابوري:

٤٨ ـ تتمة يتيمة الدهر، تحقيق مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٣ هـ ، ١٩٨٣ م.

الجابري، الدكتور محمد عابد:

٤٩ ـ فكر ابن خلدون ـ العصبية والدولة ـ معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٧، ٢٠٠١ م.

الجرجاني، علي بن محمد:

٥٠ ـ التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٣ هـ .

الجعفري، ياسين إبراهيم علي:

٥١ ـ اليعقوبي، المؤرخ والجغرافي، منشورات وزارة الثقافة والاعلام، الجمهورية العراقية، ١٩٨٠ م.

جغلول، الدكتور عبد القادر:

٥٢ ـ الاشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، دار الحداثة، بيروت، ط ٣، ١٩٨٢ م.

جمع من الاساتذة (جامعة الموصل: د. هاشم يحيى الملاح، د. إبراهيم خليل أحمد، د. عماد أحمد الجواهري، د. غانم محمد الحفّو).

٥٣ ـ دراسات في فلسفة التاريخ، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة الموصل، ١٤٠٨ هـ ، ١٩٨٨ م.

جمعة، محمد لطفي:

٥٤ ـ تاريخ فلاسفة الإسلام، دار العلم للجميع، د ت.

الجويني، عبد الملك:

٥٥ ـ لمع الأدلة، تحقيق د.فوقية حسين محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، ط ١، ١٣٨٥ هـ ، ١٩٦٥ م.

جهامي، الدكتور جيرار:

٥٦ ـ مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة، دار المشرق، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٢ م.

الجهشياري، محمد بن عبدوس:

٥٧ ـ كتاب الوزراء والكتاب، قدم له د. حسن الزين، دار الفكر الحديث، بيروت، ١٤٠٨ هـ ، ١٩٨٨ م.

الحاج، الدكتور كميل:

٥٨ ـ الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ٢٠٠٠ م.

ابن حبان، أبو هاشم محمد البستي:

٥٩ ـ السيرة النبوية وأخبار الخلفاء، تصحيح الحافظ سيد عزيز بك وجماعة من العلماء، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧ م.

حسين، د. فاضل:

٦٠ ـ مفهوم التاريخ، ملحق مجلة الاستاذ، مج ١٥، بغداد، ١٩٦٩ م.

الحلبي، محمد راغب الطباخ:

٦١ ـ إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، صححه وعلق عليه محمد كمال، دار القلم العربي بحلب، ط ٢، ١٤٠٨ هـ ، ١٩٨٨ م.

الحموي، ياقوت:

٦٢ ـ معجم الأدباء، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٣، ١٤٠٠ هـ ، ١٩٨٠ م.

ابن حنبل، الإمام أحمد:

٦٣ ـ المسند، ضبط وتعليق صبحي محمد جميل العطار، المكتبة التجارية، دار الفكر، ط ٢، ١٤١٤ هـ ، ١٩٩٤ م.

الحنبلي، ابن العماد:

٦٤ ـ شذرات الذهب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨ م.

حنفي، الدكتور حسن:

٦٥ ـ دراسات فلسفية في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، دار التنوير، بيروت، ط ٢، ١٩٩٥ م.

الخطيب، الدكتور سليمان:

٦٦ ـ فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،ط ١، ١٤١٣ هـ ، ١٩٩٣ م.

ابن خلدون، عبد الرحمن:

٦٧ ـ المقدمة، مطبعة أمير، ط ٤، بالاوفست على طبعة دار إحياء التراث العربي، ط ٤.

٦٨ ـ العبر (تاريخ ابن خلدون)، تحقيق الاستاذ ن خليل شحادة، مراجعة د. سهيل زكار، ط ٢، ١٤٠٨ هـ ، ١٩٨٨ م.

ابن خلكان، أحمد بن محمد:

٦٩ ـ وفيات الأعيان، تحقيق الدكتور احسان عباس، دار الثقافة، بيروت.

خليفة، حاجي:

٧٠ ـ كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون، منشورات مكتبة المثنى، بغداد.

خليل، الدكتور عماد الدين:

٧١ ـ التفسير الإسلامي للتاريخ، دار الكتاب الإسلامي، قم، بالاوفست، ١٤١٢ هـ .

٧٢ ـ المنظور التاريخي في فكر سيد قطب، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط ١، ١٤١٥ هـ ، ١٩٩٤ م.

ابن خياط، خليفة:

٧٣ ـ تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق الدكتور سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٣ م.

دروزة، محمد عزة:

٧٤ ـ التفسير الحديث ـ ترتيب السور حسب النزول، دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٤٢١ هـ ، ٢٠٠٠ م

الدوري، الدكتور عبد العزيز:

٧٥ ـ بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، دار المشرق، بيروت، ط ٢، ١٩٩٣ م.

٧٦ ـ فلسفة التاريخ ـ عرض تاريخي، مجلة عالم الفكر، مج ٢، ع ٢.

ديورانت، ول:

٧٧ ـ قصة الفلسفة، مكتبة المعارف، بيروت، ط ٦.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان:

٧٨ ـ تاريخ الإسلام، تحقيق د. عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، ط ٢، ١٩٨٩ م.

٧٩ ـ سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٥ م.

٨٠ ـ ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق محمد علي البجاوي، دار الفكر، د ت.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر:

٨١ ـ التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥ هـ .

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد الاندلسي:

٨٢ ـ تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ط ١، ١٩٦٤م.

٨٣ ـ الضروري في السياسة (مختصر كتاب السياسة لافلاطون)، دراسة وتقديم الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٨٨ م.

رضا، محمد رشيد:

٨٤ ـ المنار (تفسير القرآن الكريم)، ط سنة ١٣٦٧ هـ .

روزنثال، فرانز:

٨٥ ـ علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة د. صالح أحمد العلي، مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٦٣ م.

الزركلي، خير الدين:

٨٦ ـ الاعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٨، ١٩٨٩ م.

الزنجاني، أبو عبدالله:

٨٧ ـ تاريخ القرآن الكريم، منظمة الاعلام الإسلامي، طهران، ١٤٠٤ هـ .

الزنجاني، فضل الله، وچرندابي، واعظ:

٨٨ ـ الحواشي والتعليقات على أوائل المقالات (للشيخ المفيد)، ملحق بكتاب أوائل المقالات، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد (٤)، دار المفيد، ط٢.

الزوزني، أبو عبدالله:

٨٩ ـ شرح المعلقات السبع، مكتبة دار البيان، مؤسسة الزين، بيروت، د ت.

زيدان، الدكتور عبد الكريم:

٩٠ ـ السنن الالهية في الامم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية، دار إحسان للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤١٣ هـ ، ١٩٩٣ م.

زيعور، الدكتور علي:

٩١ ـ الفلسفة العلمية عند ابن خلدون وابن الازرق، مؤسسة عزالدين، ط ١، ١٤١٣ هـ ، ١٩٩٣ م.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي:

٩٢ ـ طبقات الشافعية، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، د ت.

ستيس، ولتر ترنس:

٩٣ ـ فلسفة هيجل، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام (كتاب هيجل)، مكتبة مدبولي، ١٩٩٦ م.

السحمراني، الدكتور أسعد:

٩٤ ـ مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً، دار النفائس، ط٢، ١٤٠٦ هـ ، ١٩٨٦م.

السخاوي، محمد بن عبد الرحمن:

٩٥ ـ الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، مطبعة الشرقي، دمشق، ١٣٤٩ هـ .

٩٦ ـ الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د ت.

سروش، الدكتور عبد الكريم:

٩٧ ـ فلسفة و تاريخ (فارسي)، انتشارات حكمت، ط ١، ١٣٥٧ هـ . ش.[١٩٧٨ م].

ابن سعد، محمد الزهري:

٩٨ ـ الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، ١٤٠٥ هـ ، ١٩٨٥ م.

سعيد، جودت:

٩٩ ـ حتى يغيروا ما بأنفسهم، دار الفكر المعاصر، ط ٧، ١٩٩٣ م.

١٠٠ ـ رياح التغيير ـ قضايا الإنسان والعلم والتأويل، دار الفكر المعاصر، ١٩٩٨ م.

١٠١ ـ كن كابن آدم، دار الفكر المعاصر، ١٩٩٨ م.

١٠٢ ـ مذهب ابن آدم الأوّل، دار الفكر المعاصر، ١٩٩٤ م.

السقا، مصطفى:

١٠٣ ـ مقدمة كتاب أدب الدنيا والدين، للماوردي، دار الكتب العلمية،ط ٤، ١٣٩٨ هـ .

السقاف، أبكار:

١٠٤ ـ الدين عند الاغريق والرومان والمسيحيين، دار العصور الجديدة، القاهرة، ٢٠٠٠ م.

سمرفل، دي. سي:

١٠٥ ـ بحث في التاريخ، مختصر المجلدات الستة الاولى ـ لتوينبي، ترجمة فؤاد محمد شبل.

السواح، فراس:

١٠٦ ـ التاوتي ـ تشينغ، دار علاء الدين، دمشق، ط ١.

السهيلي، عبد الرحمن:

١٠٧ ـ الروض الانف، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٢ م.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبدالله:

١٠٨ ـ التعليقات، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، طبعة بالاوفست، د ت.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن:

١٠٩ ـ حسن المحاضرة، في أخبار مصر والقاهرة، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٨ هـ ، ١٩٩٧ م.

الشرقاوي، الدكتور عفت:

١١٠ ـ في فلسفة الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية، بيروت، ط ٤، ١٤٠٥ هـ ، ١٩٨٥ م.

الشرقاوي، محمود:

١١١ ـ التفسير الديني للتاريخ، دار الشعب، د ت.

شلبي، الدكتور أحمد:

١١٢ ـ أديان الهند الكبرى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ١٠، ١٩٩٧م.

١١٣ ـ التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ٨، ١٩٧٨ م.

شلق، علي:

١١٤ ـ العقل العلمي في الإسلام، منشورات جرّوسي برس، طرابلس، لبنان، ط ١، ١٩٩٢ م.

شمت، ناشانيل:

١١٥ ـ ابن خلدون ـ المؤرخ وعالم الاجتماع والفيلسوف، ترجمة د. إحسان محمد الحسن، دار المأمون، بغداد، ١٩٩٩ م.

الشوكاني، محمد بن علي:

١١٦ ـ فتح القدير، عالم الكتب، د ت.

الشهرستاني، عبد الكريم:

١١٧ ـ الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، دار الاتحاد العربي، مؤسسة الحلبي، ١٣٨٧ هـ .

ابن أبي شيبة، عثمان بن محمد الكوفي:

١١٨ ـ المصنف، تحقيق سعيد محمد اللحام، دار الفكر، ط ١، ١٤٠٩ هـ .

الصالح، الدكتور صبحي:

١١٩ ـ نهج البلاغة (تحقيق)، مؤسسة دار الهجرة، قم، ط ٥.

صبحي، الدكتور أحمد محمود:

١٢٠ ـ في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية، ط ٣، ١٩٩٠ م.

الصدر، محمد:

١٢١ ـ أضواء على ثورة الإمام الحسين، انتشارات الشريف الرضي، قم، ط ١، ١٤١٨ هـ .

١٢٢ ـ اليوم الموعود بين الفكر المادي والديني، دار التعارف، بيروت، ١٤٢٣ هـ ، ٢٠٠٢ م.

الصدر، محمد باقر:

١٢٣ ـ المدرسة القرآنية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، د ت.

الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه:

١٢٤ ـ كتاب التوحيد، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، د ت.

صديقي، عبد الحميد:

١٢٥ ـ تفسير التاريخ، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، طهران، ١٣٦٦ هـ.ش، [١٩٨٧ م].

الصفدي، خليل بن أيبك:

١٢٦ ـ الوافي بالوفيات، باعتناء هلموت ريتر، ١٣٨١ هـ ، ١٩٦٢ م.

صليبا، الدكتور جميل:

١٢٧ ـ تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، ١٩٨٩ م.

ابن طباطبا، محمد بن علي بن محمد بن رمضان:

١٢٨ ـ الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، تحقيق ممدوح حسن محمد، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، د ت.

الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن:

١٢٩ ـ مجمع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، ط ١، ١٤٠٦ هـ.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير:

١٣٠ ـ جامع البيان عن تأويل القرآن (تفسير الطبري)، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤٢١ هـ.

١٣١ ـ تاريخ الامم والملك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، روائع التراث العربي، بيروت، ط ٢.

الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد:

١٣٢ ـ سراج الملوك والخلفاء ومنهاج الولاة والامراء وتدبير الدول، تحقيق جعفر البياتي، رياض الريس للكتب والنشر، ط ١، ١٩٩٦ م.

الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن:

١٣٣ ـ الفهرست، منشورات مكتبة الرضي، بالاوفست على طبعة النجف، دت.

الطهراني، آقا بزرك:

١٣٤ ـ الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت، ط ٣، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣ م.

١٣٥ ـ طبقات أعلام الشيعة، مؤسسة إسماعيليان، قم، ط ٢.

العاتي، الدكتور إبراهيم:

١٣٦ ـ الزمان في الفكر الإسلامي، دار المنتخب العربي، بيروت، ط ١، ١٤١٣ هـ ، ١٩٩٣ م.

العاملي، محسن الأمين:

١٣٧ ـ أعيان الشيعة، تحقيق حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٦ هـ ، ١٩٨٦ م.

العياسي، علي:

١٣٨ ـ شرح ديوان عنترة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط ١، ١٤١٩ هـ ، ١٩٩٨ م.

ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله:

١٣٩ ـ الاستيعاب، (بهامش الاصابة في معرفة الصحابة)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

عبد الحميد، صائب:

١٤٠ ـ تاريخ الإسلام الثقافي والسياسي ـ مسار الإسلام بعد الرسول ونشأة المذاهب، مركز الغدير، بيروت، ط ١، ١٤١٧ هـ ، ١٩٩٧ م.

١٤١ ـ علم التاريخ ومناهج المؤرخين، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط ١، ٢٠٠١ م.

١٤٢ ـ معجم مورخي الشيعة، الامامية ـ الزيدية ـ الاسماعيلية، مركز الغدير، ط ١، ١٤٢٤ هـ ، ٢٠٠٤ م.

العجم، الدكتور رفيق:

١٤٣ ـ موسوعة مصطلحات علم التاريخ العربي والإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ٢٠٠٠ م.

العروي، الدكتور عبدالله:

١٤٤ ـ ابن خلدون ومكيافللي، دار الساقي، سلسلة بحوث اجتماعية / ٢.

١٤٥ ـ العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، ط ٤، ١٩٩٨ م.

عزت، الدكتور عبد العزيز:

١٤٦ ـ ابن مسكويه وفلسفته الأخلاقية ومصادرها، القاهرة، ١٩٤٦ م.

العسقلاني، ابن حجر:

١٤٧ ـ الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٤٨ ـ لسان الميزان، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ط ٣، ١٤٠٦ هـ .

علام، الدكتور محمد مهدي:

١٤٩ ـ دائرة المعارف الإسلامية (مراجعة)، يصدرها بالعربية: أحمد الشنتاوي، وإبراهيم زكي خورشيد، وعبد الحميد يونس، دار الفكر، بيروت.

عمارة، الدكتور محمد:

١٥٠ ـ جمال الدين الأفغاني ـ الأعمال الكاملة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

عواد، كوركيس:

١٥١ ـ معجم المؤلفين العراقيين، مطبعة الارشاد، بغداد، ١٩٦٩ م..

عويس، الدكتور عبد الحليم:

١٥٢ ـ تفسير التاريخ علم إسلامي ـ نحو نظرية اسلامية في تفسير التاريخ، دار الصحوة، القاهرة، د ت.

غالب، مصطفى:

١٥٣ ـ إخوان الصفا، وخلان الوفا، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٧٩ م.

الغزالي، أبو حامد:

١٥٤ ـ الاقتصاد في الاعتقاد، تقديم وتعليق وشرح الدكتور علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، ط ١، ١٩٩٣ م.

١٥٥ ـ مجموعة رسائل الإمام الغزالي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت.

الفاخوري، حنا:

١٥٦ ـ تاريخ الأدب العربي، د ت.

فرحان، محمد جلوب:

١٥٧ ـ الفيلسوف والتاريخ، منشورات مكتبة بسام، الموصل، ١٩٨٧ م.

فرّوخ، عمر

١٥٨ ـ إخوان الصفا ـ درس ـ عرض ـ تحليل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٤، ١٤٠١ هـ .

ابن الفوطي، عبد الرزاق بن أحمد:

١٥٩ ـ الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المئة السابعة، دار الفكر الحديث، بيروت، ١٤٠٧ هـ .

فوكوياما، فرانسيس:

١٦٠ ـ نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة د. حسين الشيخ، دار العلوم العربية، بيروت، ط ١، ١٤١٣ هـ ، ١٩٩٣ م.

ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد:

١٦١ ـ تاريخ ابن قاضي شهبة، تحقيق عدنان درويش، المعهد العالمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ١٩٩٤ م.

ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم الدينوري:

١٦٢ ـ تأويل مختلف الحديث، تحقيق الشيخ إسماعيل الاسعردي، دار الكتب العلمية بيروت.

١٦٣ ـ عيون الأخبار، دار الكتاب العربي، بيروت، د ت.

١٦٤ ـ المعارف، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٧ هـ ، ١٩٨١ م.

قطب، سيد:

١٦٥ ـ العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، ١٤١٥ هـ ، ١٩٩٥ م.

١٦٦ ـ في ظلال القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣.

١٦٧ ـ مقومات التصور الإسلامي، دار الشروق، ط ١، ١٤٠٦ هـ ، ١٩٨٦ م.

قطب، محمد:

١٦٨ ـ مذاهب فكرية معاصرة، دار الكتاب الإسلامي، قم، بالاوفست، د ت.

القفطي، علي بن يوسف الشيباني

١٦٩ ـ تاريخ الحكماء (الترجمة الفارسية)، بهين دارائي، نشر جامعة طهران.

ابن قيّم الجوزية، محمد بن أبي بكر:

١٧٠ ـ الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مطبعة المدني، القاهرة.

ابن قينة، الدكتور عمر:

١٧١ ـ شاهد القرن مالك بن نبي.

كار، إدوارد:

١٧٢ ـ ما هو التاريخ، ترجمة ماهر كيالي وبيار عقل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٧٦ م.

كارادوفو، البارون:

١٧٣ ـ مفكروا الإسلام، ترجمة عادل زعيتر، الدار المتحدة للنشر، ط ١، ١٩٧٩ م.

الكتبي، ابن شاكر:

١٧٤ ـ فوات الوفيات، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د ت.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي:

١٧٥ ـ البداية والنهاية، دار إحياء التراث العربي ـ مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤١٣ هـ، ١٩٩٢ م.

كحالة، عمر رضا:

١٧٦ ـ معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ت.

كرم، يوسف:

١٧٧ ـ الطبيعة وما بعد الطبيعة ـ المادة .. الحياة .. الله، دار المعارف بمصر، ١٩٦٦ م.

كريسّون، أندريه:

١٧٨ ـ روسو ـ حياته .. فلسفته .. آثاره، ترجمة نبيه صقر، منشورات عويدات، بيروت، ط ٤، ١٩٨٨ م.

١٧٩ ـ فولتير ـ حياته .. آثاره وفلسفته، ترجمة الدكتور صباح محيي الدين، منشورات عويدات، بيروت، ط ٢، ١٩٨٤ م.

كيلي، ف. وكوفالزون، م.:

١٨٠ ـ المادية التاريخية، ترجمة أحمد داود، إصدار دار الجماهير، دمشق، ١٩٧٠ م.

لانجلوا، وسينوبوس:

١٨١ ـ المدخل إلى الدراسات التاريخية، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي (النقد التاريخي)، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ٤.

لوبون، غوستاف:

١٨٢ ـ سر تطور الامم، ترجمة أحمد فتحي زغلول باشا، دار النفائس، ط ١، ١٤٠٧ هـ ، ١٩٨٧ م.

الماوردي، أبو الحسن:

١٨٣ ـ أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٤، ١٣٩٨ هـ ، ١٩٧٨ م.

المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية:

١٨٤ ـ موسوعة المفاهيم الهندوسية، جمهورية مصر العربية.

مجمع اللغة العربية، القاهرة:

١٨٥ ـ المعجم الوسيط (د. إبراهيم أنيس، د. عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد) مكتب نشر الثقافة الإسلامية، قم، بالاوفست، ط ٤، ١٤١٢ هـ .

محمد، الدكتور صابر عبده أبازيد:

١٨٦ ـ فكرة الزمان عند إخوان الصفا، مكتبة مدبولي، ط ١، ١٩٩٩ م.

المرزباني، محمد بن عمران بن موسى:

١٨٧ ـ معجم الشعراء، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١ م.

المسعودي، علي بن حسين:

١٨٨ ـ التنبيه والاشراف، تحقيق عبدالله إسماعيل الصاوي، دار الصاوي للطبع والنشر والتأليف، القاهرة، د ت.

١٨٩ ـ مروج الذهب، تحقيق الدكتور يوسف البقاعي، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤٢٢ هـ ، ٢٠٠٢ م.

مسكويه، أحمد بن محمد بن يعقوب الرازي:

١٩٠ ـ تجارب الامم، تحقيق د. أبو القاسم إمامي، طهران، ١٩٨٧ م.

١٩١ ـ تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق، انتشارات بيدار، قم، بالاوفست، ١٤١٣ هـ .

١٩٢ ـ الفوز الاصغر، بيروت، ١٣١٩ هـ .

١٩٣ ـ الهوامل والشوامل، تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر، القاهرة، ١٣٧٠ هـ .

مصطفى، الدكتور شاكر:

١٩٤ ـ التاريخ العربي والمؤرخون، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٢.

١٩٥ ـ التاريخ هل هو علم، مجلة عالم الفكر، مج ٥، ع ١.

مطهري، الدكتور مرتضى:

١٩٦ ـ العدل الإلهي، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط ٢، ١٤١٤ هـ .

١٩٧ ـ المجتمع والتاريخ، دار المرتضى، بيروت، ١٤٠٨ هـ .

المعري، أبو العلاء:

١٩٨ ـ لزوم مالا يلزم، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٤٠٣ هـ ، ١٩٨٣ م.

معصوم، الدكتور فؤاد:

١٩٩ ـ إخوان الصفا ـ فلسفتهم وغايتهم، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط ١، ١٩٩٨ م.

مغنية، محمد جواد:

٢٠٠ ـ فلسفات إسلامية، دار ومكتبة الهلال، دار الجواد، بيروت، ط ٦، ١٩٩٣ م.

المفيد، محمد بن محمد بن النعمان البغدادي:

٢٠١ ـ أوائل المقالات، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، دار المفيد، ، ط ٢، ١٤١٤ هـ ، ١٩٩٥ م.

مكيافللي، نيقولا:

٢٠٢ ـ الامير، ترجمة فاروق سعيد، دار الآفاق، ط ٩، ١٩٨٨ م.

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم المصري:

٢٠٣ ـ لسان العرب، نشر أدب الحوزة، قم،بالاوفست، ١٤٠٥ هـ .

٢٠٤ ـ مختصر تاريخ دمشق، لابن عساكر، تحقيق رياض عبد الحميد مراد، وروحية النحاس، ومحمد مطيع الحافظ، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، ط ١، ١٤٠٤ هـ ، ١٩٨٤ م.

مونتسكيو، البارون تشارلس:

٢٠٥ ـ روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف بمصر، القاهرة،١٩٥٣م.

مهاجرنيا، محسن:

٢٠٦ ـ الفكر السياسي لمسكويه الرازي، ترجمة حيدر حب الله، مركز الغدير، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤م.

ناجي، الدكتور عبد الجبار:

٢٠٧ ـ إسهامات مؤرخي البصرة في الكتابة التاريخية، الشؤون الثقافية العامة، آفاق عربية، بغداد.

الناطور، الدكتور شحادة علي:

٢٠٨ ـ تاريخ صدر الإسلام وفجره، الكلية الجامعة للعلوم التربوية، الاونردا، اليونسكو، عمان، ١٩٩٥م.

ابن نبي، مالك:

٢٠٩ ـ آفاق جزائرية، ترجمة الطيب الشريف، مكتبة النهضة الجزائرية، الجزائر، د ت.

٢١٠ ـ بين الرشاد والتيه، دار الفكر، تصوير ١٩٨٦م عن طبعة ١٩٧٨م.

٢١١ ـ تأملات، دار الفكر، ط ٥، ١٤١٢هـ، ١٩٩١م.

٢١٢ ـ شروط النهضة، دار الفكر، تصوير، ١٩٩٣م عن طبعة ١٩٨٧م.

٢١٣ ـ الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دار الفكر، تصوير، ١٩٩٠م.

٢١٤ ـ فكرة الافريقية الاسيوية في ضوء مؤتمر باندونج، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، تصوير، ١٩٨٥م.

٢١٥ ـ فكرة كمنويلث إسلامي، ترجمة الطيب الشريف، دار الفكر، ط ٢، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.

٢١٦ ـ في مهب المعركة، دار الفكر، ط ٤، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.

٢١٧ ـ القضايا الكبرى، دار الفكر، ١٤٢٣ هـ ، ٢٠٠٢ م.

٢١٨ ـ مذكرات شاهد للقرن، دار الفكر، تصوير، ١٩٩٣م عن طبعة ١٩٨٤م.

٢١٩ ـ المسلم في عالم الاقتصاد، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، تصوير، ١٩٨٩ م عن طبعة ١٩٨٧ م.

٢٢٠ ـ مشكلة الافكار في العالم الإسلامي، ترجمة الدكتور بسام بركة والدكتور أحمد شعبو، دار الفكر، ١٤٢٣ هـ ، ٢٠٠٢ م.

٢٢١ ـ مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، تصوير، ١٤١٠ هـ ، ١٩٨٩ م.

٢٢٢ ـ مقدمة لكتاب حتى يغيروا ما بأنفسهم، جودت سعيد، دار الفكر، ط ١، ١٤٢١ هـ .

٢٢٣ ـ ميلاد مجتمع، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، تصوير، ١٤١٠ هـ ، ١٩٨٩ م.

٢٢٤ ـ وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، تصوير ١٩٩٣ م عن طبعة ١٩٨٧ م.

النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي:

٢٢٥ ـ الرجال، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٦ هـ .

الندوي، أبو الحسن:

٢٢٦ ـ روائع إقبال، دار القلم للنشر والتوزيع، ط ٤، ١٤٢٥ هـ ، ٢٠٠٤ م.

النديم، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب:

٢٢٧ ـ الفهرست، تحقيق رضا تجدّد، مكتبة الاسدي ومكتبة الجعفري، طهران، د ت.

النشار، الدكتور علي سامي:

٢٢٨ ـ مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٨ م.

النشار، الدكتور مصطفى:

٢٢٩ ـ من التاريخ إلى فلسفة التاريخ ـ قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٧ م.

نصار، علي إسماعيل:

٢٣٠ ـ الوعي التاريخي لفكرة الدولة في نصوص الطرطوشي، مجلة منبر الحوار، العدد ٣٦.

نويهض، وليد:

٢٣١ ـ المفكرون العرب ومنهج كتابة التاريخ، دار ابن حزم، ط١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦ م.

النيسابوري، مسلم بن الحجاج:

٢٣٢ ـ صحيح مسلم، بيت الأفكار الدولية، ١٤١٩ هـ، ١٩٩٨ م.

الوردي، الدكتور علي:

٢٣٣ ـ منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، انتشارات المكتبة الحيدرية، قم، ١٤١٧ هـ، ١٩٩٧ م.

ويدجيري، إلبان ج.:

٢٣٤ ـ التاريخ وكيف يفسرونه (ترجمة ثانية للكتاب الآتي) ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٢ م.

٢٣٥ ـ المذاهب الكبرى في التاريخ ـ من كونفوشيوس إلى توينبي، دار القلم، بيروت، ط ٢، ١٩٧٩ م.

هارت، ليدل:

٢٣٦ ـ التاريخ فكراً استراتيجياً، تقديم وتعريب حازم طالب مشتاق، بغداد، ط ١، ١٩٨٨ م.

هانتنغتون، صاموئيل:

٢٣٧ ـ صدام الحضارات، شؤون الاوسط، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، ط ١، ١٩٩٥ م.

هنداوي، حسين:

٢٣٨ ـ التاريخ والدولة ما بين ابن خلدون وهيجل، دار الساقي، بيروت، ط ١، ١٩٩٦ م.

هورس، جوزيف:

٢٣٩ ـ قيمة التاريخ ـ دراسة فلسفية، ترجمة الشيخ نسيب وهيبة الخازن، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٤ م.

هوك، سدني:

٢٤٠ ـ البطل في التاريخ، ترجمة مروان الجابري، مراجعة الدكتور أنيس فريحة، المؤسسة الاهلية للطباعة والنشر ـ بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين المساهمة للطباعة والنشر، بيروت ـ نيويورك، ١٩٥٩ م.

هيجل، جوزف ويلهم فردريك :

٢٤١ ـ محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة وتقديم د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط ٣، ١٩٨٣ م.

هيشور، محمد:

٢٤٢ ـ سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦ م.

اليرقوني، عبد الرحمن:

٢٤٣ ـ شرح ديوان المتنبي، دار الكتاب العربي، بيروت،١٤٠٧ هـ ، ١٩٨٦م.

يرنك، قاسم:

٢٤٤ ـ التاريخ ومنهج البحث التاريخي، دار الفكر اللبناني، ط ١، ١٩٩٠ م.

اليعقوبي، أحمد بن إسحاق بن جعفر:

٢٤٥ ـ البلدان، تحقيق محمد أمين ضناوي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٢ م.

٢٤٦ ـ تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت، ط ٦، ١٤١٥ هـ ، ١٩٩٥ م.

٢٤٧ ـ مشاكلة الناس لزمانهم، تحقيق وليام ملورد، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٨٠ م.

فهرس المحتويات

فلسفة التاريخ

في الفكر الإسلامي

